2150

Die Geschichte Josefs.

Eine Uebersetzung

und kritische Behandlung des Midrasch

Bereschith rabba.

Par. 84,5—22 und **Par. 86,1—94,3.**

Teil I.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Grossherzogl. Landes-Universität zu Giessen

vorgelegt

von

Simon Auscher,

cand. phil.

aus Saarunion (Unter-Elsass).

Berlin.

Druck von H. Itzkowski, Gr. Hamburgerstr. 2.

1897.

ACAD.
LUGD.BAT.
BIBL.

Mit Genehmigung der phil. Fakultät
als Teil der eingereichten Dissertation gedruckt.

Seinen teuren Eltern

in Liebe und Dankbarkeit

gewidmet.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41538110_0119

Einleitung.

Unter der rabbinischen Litteratur sind es insbesondere die Midraschim, welche sowohl für die Exegese des Alten Testamentes, als auch für das Kulturleben der Juden in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten von der höchsten Bedeutung sind. Wir unterscheiden die älteren Midraschim, welche überwiegend halachischen Inhalts sind, und die jüngeren, in welchen das agadische Element vorwiegt. Während jedoch die Halacha sich nur auf dem engen Felde des „Gesetzes" bewegt und fortwährend mit dessen Umzäunung beschäftigt ist, überschreitet die Agada diese Grenzen in doppelter Beziehung. Sie nimmt fremde Anschauungen in sich auf und verpflanzt die ihrigen auf fremden Boden. Dadurch steht sie in engster Wechselbeziehung zu den gesammten Ansichten und Ueberlieferungen der damaligen Zeit. „Ganze Sagenkreise, aus der Mischung des Griechischen und Orientalischen hervorgegangen, fanden ihren Weg in die jüdische Welt, sind aber gewiss noch öfter, von dieser ausgehend, erst in weitere Kreise gedrungen. Ein grosser Teil des im Midrasch und durch diesen in den jüngeren Targum-Paraphrasen erscheinenden Sagenstoffes ist durch das Medium der Kirchenlitteratur Eigentum der christlichen Byzantiner geworden, wie er mit anderer Farbengebung und Beleuchtung in die Welt des Islam eingedrungen." (M. Sachs, Beiträge zur Sprach- und Altertumsforschung (Berlin 1852) I, 65.). So hat der Midrasch als Quelle für manche Anschauungen der beiden dem Judentum am nächsten stehenden Religionen mehr als einen historischen Wert für uns.

Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, verdient der Midrasch Bereschith rabba als einer der ältesten — vielleicht der älteste — der agadischen Midraschim unsere besondere Beachtung. Allein während fast alle andern bedeutenderen Midraschim ihre Bearbeiter (Buber, Friedmann, Weiss) gefunden haben, ist für den Text des Bereschith rabba in neuerer Zeit sehr wenig geschehen. Zunz, die gottesdienstlichen Vorträge der Juden (Berlin 1832) S. 174 ff. und M. Lerner, Anlage und Quellen des Bereschith rabba (Berlin 1882) behandeln unsern Midrasch mehr al ein Ganzes, ohne auf Einzelheiten im Texte besonders einzugehen. Einen Anfang damit machte N. Netter in seiner Schrift: Die Geschichte Noahs und der Sündflut (Inaugural-Dissertation, Strassburg 1891). Ein Versuch, das dort Begonnene an einem weiteren Abschnitte aus Bereschith rabba fortzuführen, soll die Hauptaufgabe vorliegender Arbeit sein.

Die Zuvorkommenheit der königl. Hof- und Staatsbibliothek zu München ermöglichte es mir, unsere gedruckten Ausgaben (Ed. princ. Cospoli 1512, ed. Venedig 1545 und ed. Wilna 1887) mit der Münchener Handschrift (Cod. hebr. 97.) zu vergleichen. Von besonderem Nutzen zur Richtigstellung des Textes, besonders aber zur Ermittelung des Sinnes der einzelnen Autoren erwies sich mir die Vergleichung der Parallelstellen, die sich in den übrigen Midraschim und in den beiden Talmudim finden. Eine Reihe guter Varianten bot mir auch der handschriftliche Midrasch haggadol der königl. Bibliothek zu Berlin (Ms. Or. 1204-1208 fol.), der bis jetzt noch unediert ist. Derselbe ist ein Sammelwerk, das in ähnlicher Weise, wie unser Jalkut Schimeoni, aber ohne Angabe der Quellen halachische und agadische Midraschim, talmudische Aussprüche und Diskussionen, sowie andere Auslegungen zu allen fünf Büchern des Pentateuchs enthält. Ueber den Autor dieser Sammlung, welche Shapira aus Jemen gebracht hat, ist nichts Sicheres bekannt (vgl. Steinschneider, Hebr. Bibliographie XX. (1880) S. 135 ff.; A. Kohut: Notes on

a hitherto unknown exegetical, theological and philosophical commentary to the Pentateuch composed by Aboo Manzur al-Dhamâri, (New-York 1892), Einleitung S. 10.). Zwei Exemplare dieses Midrasch besitzt noch das British Museum, je ein Exemplar die Bodlejana zu Oxford, S. Schechter in London und die Bibliothek A. Kohuts zu New-York, mehrere Exemplare sind ausserdem im Besitze A. Sutros zu San-Franzisco. Vgl. D. Hoffmann, Jubelschrift zum 70. Geburtstag des Dr. Israel Hildesheimer (Berlin 1890) S. 85 und A. Kohut (Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums XXXVIII, 391.).

Die betr. Textvergleichungen M. Theodors (Monatsschrift XXXIX, 435 ff.) sind mir erst zu Händen gekommen, als meine Arbeit in allen Einzelheiten fertig gestellt war. Dieselben boten mir eine sehr schätzbare Controlle für meine Untersuchungen und bedeutende Erweiterungen zu denselben, die ich mit Beibehaltung der von Theodor (Monatsschrift XXXVII, 172 Anm. 3.) gegebenen Abkürzungen meinen Anmerkungen beigefügt habe.

Schliesslich habe ich auch versucht, die alten Uebersetzungen, Paraphrasen und Erklärungen der Bibel (Philo, Origenes, Ephraem Syrus, Hieronymus) und die arabischen Legenden in den Kreis meiner Betrachtung zu ziehen, wodurch manche Sage teilweise ergänzt, teilweise in anderer Beleuchtung sich wiedergiebt.

Mit Hülfe dieses Materials, besonders aber auch durch ein eingehenderes Studium der in der ed. Wilna beigedruckten Commentare und der Pentateuch - Commentare Raschis und Nachmanides', war es mir wesentlich erleichtert, den Gedankengang des Midrasch zu verfolgen, und was zum gründlichen Verständnis desselben zu ergänzen nötig war, in meinen Anmerkungen anzuführen.

Die Uebersetzung suchte ich möglichst wörtlich zu geben; doch glaubte ich da, wo eine genaue wörtliche Uebersetzung den Sinn beeinträchtigen oder eine falsche Auffassung hervorrufen könnte, ebenso bei den häufigen Schul-

ausdrücken mir eine freiere Wiedergabe gestatten zu können. Die Interj. אתמהא wunderbar! (wörtl.: ich müsste mich wundern) liess ich durchweg unberücksichtigt, da sie durch unser Fragezeichen genügend ersetzt wird. — Die talmud.-midr. Ausdrücke zur Bezeichnung des Gottesbegriffes (wie המקום, שמים, הקדש ברוך הוא) habe ich in der Regel sinngemäss mit „Gott“ wiedergegeben.

Diejenigen Verse und Versteile des Bibeltextes, die nicht zur Erklärung des Midrasch gehören, liess ich unübersetzt.

Zu Grunde gelegt habe ich meiner Arbeit die ed. Wilna 1887, die nur unwesentlich von der ed. princ. verschieden ist.

Litteratur und Quellen.

M. = Ms. München.
Mh. = Ms. Berlin des Midrasch haggadol.
J. = Jalkut ed. princ. Salonichi I, 1526; II, 1521.
Tanch. = Midrasch Tanchuma ed. S. Buber (Wilna 1855).
Aboth de R. Nathan ed. S. Schechter (Wien 1887).
Midrasch Agada ed. S. Buber (Wien 1894).
Midrasch Agadath Bereschith ed. S. Buber (Warschau 1876).
Midrasch Mischle ed. S. Buber (Wilna 1893).
Midrasch Tehillim ed. S. Buber (Wilna 1891).
Midrasch Tanchuma (Jelamdenu) ed. Wien 1863.
Midrasch rabba ed. Wilna 1887.
Pesikta de R. Kahana ed. S. Buber (Lyck 1868).
Pesikta rabbati ed. M. Friedmann (Wien 1880).
Pirke de R. Eliezer (Venedig 1608).
Mechilta ed. J. H. Weiss (Wien 1865).
Sifre ed. M. Friedmann (Wien 1864).
T. b. = Talmud babli ed. Wilna.
T. j. = Talmud jerusalmi ed. Sitomir.

Targ. Onk = Targ. Onkelos ed. Berliner (Berlin 1884).
Targ. Jon. = Targum des Pseudojonathan Frankfurt a. O. 1746.
Targ. jer. = Fragmententargum Frankf. a. O. 1746.
Rw. = Pseudo-Raschicommentar zum Midrasch rabba beigedruckt in der ed. Wilna.
Rs. = Raschii (Salomonis Isaacidis) in pentateuchum commentarius ed. Berliner (Berolini 1866).
Philo = Philonis Judaei opera ed. Th. Mangey (London 1742).
Orig. = Origenes: In Genesim (Migne, Patrolog. XII, p. 91 ff.).
Ephraem = Ephraem: Explanatio in Genesim in ed. Benedictina (Rom 1737).
Hier. = Hieronymi hebraicae quaestiones in libro Geneseos ed. Lagarde (Leipzig 1868).
Ar. (bez. Koh.) = Plenus Aruch targum. - talmudico-midrasch. . . . lexicon auctore Nathane filio Jechielis . . . ed. A. Kohut, Viennae 1878—92.
Fürst = J. Fürst, Glossarium graeco-hebraeum (Strassburg 1892).
Levy = J. Levy, Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über d. Talmudim und Midraschim (Leipzig 1876—89).
Mtsch. = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums, begründet von Dr. Z. Frankel (Breslau).
H. Grätz, Hagadische Elemente bei den Kirchenvätern (Mtsch. 1854).
M. Rahmer, Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus (Breslau 1861).
E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi (Leipzig I, 1890; II, 1886).
C. Siegfried, Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testamentes (Jena 1875).

Par. 84.

§. V. Warum heisst es vorher[1]) Gen. 36, 31: „Und dies sind die Könige, welche im Lande Edom regiert haben,“[2]) und hier heisst es Gen. 37, 1 „und Jakob wohnte“? R. Chunja[3]) sagte: Gleich einem Wanderer, der ein Rudel Hunde erblickte und sich, da er sich vor ihnen fürchtete, unter sie setzte. So auch, als unser Vater[4]) Jakob Esau und seine Fürsten sah, fürchtete er sich vor ihnen und liess sich unter ihnen nieder.[5]) R. Levi führte folgen-

---

[1]) Term. techn.; wörtlich: vor dem Gegenstand.

[2]) Aus dem nachfolgenden Gleichnisse geht hervor, dass es sich hier nicht um die „Könige Edoms“ (Gen. 36, 31—39) handelt, sondern dass nur die von Esau abstammenden אלופים in Betracht kommen (Gen. 36. 15—19). Tanch. hat auch richtig hier den Vers Gen. 36, 15: אלה אלופי וגו׳. Immerhin wäre es auch möglich, dass der Midr. durch das zweite Verzeichnis der edomitischen Stammfürsten (Gen. 36, 40—43) zu seiner Betrachtung veranlasst worden, und dass ursprünglich der Vers Gen. 36, 40 hier gestanden: ואלה שמות אלופי עשו וגו׳.

[3]) In J. Gen. 140 fehlt der Tradent; J. Ob. 549 liest אמר ר׳ הונא.

[4]) Ueber Epitheta, die in jüdischen Schriften den biblischen Namen hinzugefügt werden, vgl. M. Grünbaum: Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde (Leiden 1893) S. 28.

[5]) Das Gleichnis giebt nur den Grund an, weswegen Jakob sich niederlässt, wobei der Midr. das Wort (אביו) מגורי (בארץ) mit √גור „sich fürchten“ zusammenbringt. Mit welcher Berechnung Jakob dies thut, ist nicht angegeben. Ausführlicher hat nur Mh. das Gleichnis in folgender Fassung: אמר ר׳ ברכיה משל לאחד שבא לו כלב ונשכו על ראשו ועמד כנגדו, בא אחר ונשכו על רגלו ועמד כנגדו כיון שראה כלבים אוחזין אותו אמר מי יוכל לעמוד בכל אלו מה עשה ישב לפניהם והתיש את חמתן כך יעקב אבינו בא עליו לבן בעצמו ועמד בו המלאך וניצל ממנו ובא עשו וניצל ממנו, כיון שראה כל האכלוסין האלו אמר מי יוכל לעמוד בכל אלו האלופים מה עשה ישב לפניהם ולא הזיקוהו.

des Gleichnis zur Erklärung an: Ein Schmied hatte eine Werkstatt, die mitten in der Strasse offen stand,[1]) und ihm gegenüber hatte sein Sohn, der Goldschmied war, seine Werkstatt, deren Thüre auch offen stand. Da sah er, dass man viele[2]) Bündel Dornen nach der Stadt fuhr und sprach: Wohin bringt man alle diese Bündel?[3]) Da war aber ein Kluger; der sprach zu ihm: Vor diesen Bündeln fürchtest Du Dich? Ein Funken wird aus Deinem Hause und ein Funken aus dem Hause Deines Sohnes hervorgehen, und Du wirst sie verbrennen. Ebenso sprach auch Gott zu unserm Vater Jakob, als dieser Esau und seine Fürsten sah und sich vor ihnen fürchtete: Vor diesen fürchtest Du Dich? Ein Funken wird aus Deinem Hause und einer aus dem Hause Deines Sohnes hervorgehen, und ihr werdet sie alle verbrennen; denn e. h. Obad. 1,18 „Und das Haus Jakob wird zu Feuer werden und das Haus Josef zur Flamme, und das Haus Esau zu Stoppeln, und jene zünden sie an und verzehren sie, so dass vom Hause Esau kein Entronnener sein wird.“ — „Das[4]) ist die

---

[1]) Diese LA., mit welcher Mh. genau übereinstimmt (J. liest לנפח ישפתחו פתוח), beweist, dass nicht nur „für das jüd.-griechische Sprachbewusstsein die Stätte der Beschäftigung mit der Person, die diese Beschäftigung ausübt, zusammenfällt“ (s. S. Kraus, Zur griechischen und lateinischen Lexicographie aus jüdischen Quellen in der Byzantinischen Zeitschrift Jhrg. II (1893), p. 518), sondern, dass dieser freiere Sprachgebrauch auch bei Wörtern stattfindet, die nicht aus dem Griechischen entlehnt sind. Daher ist auch mit Mh. weiter zu lesen: ובנו זהבי פתוח.

[1]) Zur Construction vgl. A. Müller, Hebräische Schulgrammatik (Halle 1878) § 455a, 4.

[3]) Sinngemässer liest M.: חבל למדינה שאלו נכנסות לתוכה. J. Gen. u. Obad. 549: חבל למדינה מה נכנס בתוכה. Mh.: וי על דא מדינתא מה על בה gegen Rs. אנא יכנס כל הפשתן הזה.

[4]) Die Bedenken, welche Zunz p. 117 und Lerner p. 119 gegen diesen Abschnitt haben, lösen sich, wenn wir mit MJ und AP (Theodor, Das Zunz'sche Buch über die „gottesdienstlichen Vorträge“ und der heutige Stand der Midraschforschung, Mtsch. XXXVIII, 523) die Worte וישב יעקב כן אמרו חכמים streichen und die beiden nach-

Geschlechtsfolge Jakobs: Josef". Nach der Ansicht der Rabbinen will diese Zusammenstellung bedeuten, dass diese Geschlechter nur durch Josefs Verdienst und seinetwegen entstanden. Ist denn aber Jakob nur um Rahels willen zu Laban gegangen? Allein[1]) diese Geschlechter harrten der Geburt Josefs, wie e. h. Gen. 30, 25: „Und es geschah, als Rahel den Josef geboren, da sprach Jakob zu Laban, entlasse mich, ich will gehen an meinen Ort und in mein Land," als[2]) der Widersacher jenes Frevlers geboren war, „da sprach Jakob zu Laban, entlasse mich". Wer hat sie (die Geschlechter) nach Egypten gebracht? Josef! Wer hat sie gespeist?[3]) Josef! Das Meer spaltete sich nur durch Josefs Verdienst; denn e. h. Ps. 77, 16—17: „Du hast erlöst mit starkem Arm Dein Volk, die Söhne Jakobs und Josefs."[4]) „Dich sahen die Wasser, Gott, Dich sahen die Wasser, sie erbebten . . ." Nach R. Judan b. R. Simon spaltete sich der Jordan auch nur durch Josefs Verdienst.[5]) — Oder. „Und Jakob wohnte". Nach den Weisen hatte unser Vater Jakob keinen Genuss am Wohnen, bis er im Aufenthaltslande seiner Väter war, und welches ist dieses? Das Land Kanaan; denn dort hielt sich sein Vater Isaak auf. — Oder. „מגורי" hat 259 in der Zahl, und das Wort

---

folgenden mit ד"א eingeleiteten Stücke, welche in MJ, E (Lerner p. 119), AP (Theodor ib.) fehlen, als Glosse betrachten. Auch Mh. hat diese Stelle, und zwar mit der erklärenden Einführung: למה הזכיר יוסף קודם לכל אחיו אלא התולדות וגו'.

[1]) Hier müsste als Einleitung der Antwort besser אלא stehen.

[2]) Die Worte כיון שנולד שטנו וכו' fehlen in J. und sind auch hier überflüssig. Dieselben sind wohl Glosse aus Par. 73, 7.

[3]) M. hat hier noch das Wort שם, J. במצרים.

[4]) M. und Rw. lesen noch וסמיך ליה und geben damit den Grund an, wieso der Midr. dazu kommt, das Objekt in ראוך auf Josef zu beziehen und zu übersetzen: „Dich (Josef) sahen die Wasser, o Gott (Ausruf)".

[5]) Der Passus des R. Judan setzt die Par. 87, 8 gegebene Deutung des Verses Ps. 114, 3 הים ראה וינס voraus, eine Deutung, welche R. Judan hier auf die zweite Vershälfte הירדן יסוב לאחור ausdehnt.

ist gewählt mit Hinblick auf die Anzahl der Jahre von dem Tage, als Gott zu Abraham sprach Gen. 15, 13: „Du sollst wissen . . . ," bis zur Stunde, wo Jacob Ruhe fand „im Lande, wo geweilt seine Väter."[1])

§. VI. Nach R. Samuel b. Nachman hätte die Schrift nicht schreiben sollen: „das ist die Geschlechtsfolge Jakobs: Josef" sondern „das ist die Geschlechtsfolge Jakobs: Ruben". Warum aber h. e. „Josef"? Weil alles, was dem einen (Jakob) begegnete, auch dem andern (Josef) begegnete.[2]) Wie jener beschnitten zur Welt kam, so auch dieser.[a]) Wie Jakobs Mutter (zuerst) unfruchtbar war, so auch Josefs Mutter.[b]) Wie die Mutter jenes zwei (Kinder) gebar, so auch die Mutter dieses.[c]) Wie jener, so war auch dieser ein Erstgeborener.[d]) Wie die Mutter jenes eine

---

[1]) Die Zahl 259 lässt sich nach den Angaben der Genesis nicht halten. Wenn man nämlich die 25 Jahre von Abrahams Einzug in Canaan bis zur Geburt Isaaks, die 60 Jahre von Isaaks bis Jakobs Geburt und die 130 Jahre von da bis Jakobs Einzug in Egypten zusammenrechnet, so ergeben sich 215 Jahre. Nun hat aber die Verheissung Gen. 15, 1 ff. nach Abrahams Einzug in Canaan stattgefunden (s. Gen. 15, 7) und ist die Rückkehr Jacobs vor der Verkaufung Josefs erfolgt, mithin kann an eine Zahl 259 nicht zu denken sein, und schon aus diesem Grunde ist die Annahme gerechtfertigt, dass dieser Passus eine Glosse (s. oben S. 11 Anm. 4) ist.

[2]) Die ursprüngliche, kürzere Fassung dürfte hier Tanch. mit nur drei Parallelen haben, während unser Midrasch deren 24 aufzählt, wovon allerdings einige auf Rechnung späterer Glossatoren zu setzen sind.

a) Diese Parallele wohl spätere Glosse, da dieselbe in ihrem zweiten Teile den viel jüngeren Midr. Teh. bezw. Bam. r. voraussetzt Dort Midr. Teh. Ps. 9 bezw. Bam. r. Par. 14. wird gerade aus unserm Vers geschlossen שנולד מהול כמותו. Zu dem Midrasch, dass Jakob beschnitten zur Welt kam, vergl. Ber. r. Par. 63, 8. und Midr. Teh. Ps. 9.

Auch b) und c) dürften spätere Zuthaten sein, da hier die Parallele auf die Mütter ausgedehnt wird, und Jakob und Josef nur scheinbar infolge des hebräischen Satzbaues verglichen werden.

d) fehlt in MJ und Bam. r. Par. 14, die wohl daran An-

schwere Geburt hatte, so auch die Mutter dieses.[e]) Wie jenen sein Bruder hasste, so hassten auch diesen seine Brüder.[f]) Wie jenem sein Bruder nach dem Leben trachtete, so trachteten auch diesem seine Brüder nach dem Leben. Wie jener, so war auch dieser ein Hirt.[g]) Wie jenem, so wurde auch diesem nachgestellt.[h]) Wie jener, so wurde auch dieser zweimal geraubt.[i]) Wie jener, so wurde auch dieser mit zehn[k]) (sc. Segen) ausgezeichnet. Jener ging ausser Landes, so auch dieser. Wie jener, so heiratete auch dieser eine Frau aus dem Auslande. Wie jener, so zeugte auch dieser Kinder ausser Landes. Wie jenen, so

---

stoss nahmen, dass Jakob als „Erstgeborener" bezeichnet wird. Zur Erklärung unserer Stelle kann die Fassung des Mh. dienen: זה נטל בכורת אחיו דכת׳ ויכבר את בכרתו (בראשית כה, לג) וזה נטל בכורת אחיו דכת׳ נתנה בכורתו לבני יוסף (דברי הימים א, ה, א).

e) muss eine Glosse sein, da wir weder bei Jakob noch bei Josef etwas von einer schweren Geburt in der Genesis hören.

f) fehlt mit Recht in M, da wir den Ausdruck שנא „hassen" nur bei Josef (Gen. 37,4), nicht aber bei Jakob finden.

g) s. Gen. 30,36 bezw. 37,2.

h) s. Gen. 27,41 bezw. 49,23.

i) diese Deutung finden wir nur bei Josef Ber. r. Par. 88,5. Mit Bezug auf Jakob müssten wir annehmen, dass der Midrasch an Gen. 31,39 gedacht und dort gelesen: גְּנֻבְתִּי, wofür wir jedoch keine Belege anführen können. Es ist daher wahrscheinlich, dass Tanch. die ursprünglichere Lesart hat, der die bei beiden vorkommenden Ausdrücke גנב Gen. 31,39 u. Gen. 40,15 gegenüberstellt.

k) mit MJ und E (Lerner p. 118) in בְּעֶשֶׂר zu corrigieren; Bam. r. liest בי׳ ברכות. Gemeint sind der Segen Isaaks Gen. 27,28 ff. und der Segen Moses' Deut. 33,13 ff. Während aber in Gen. 27, 28 29 mit Leichtigkeit zehn einzelne Segnungen sich ergeben, lässt sich nicht mit Bestimmtheit angeben, in welche einzelne Segnungen der Midr. die Verse Deut. 33, 13—17 zerlegt, um eine Zehnzahl zu erhalten. Die Hervorhebung der Zehnzahl (= Zahl der Vollkommenheit) dürfte auf den Einfluss der Schule Philos zurückzuführen sein, wie wir auch sonst noch Spuren der jüdisch-alexandrinischen Philosophie in unserm Midr. finden.

begleiteten auch diesen Engel.[1]) Jener gelangte durch einen Traum zur Macht, so auch dieser. Um Jakobs willen ward das Haus seines Schwiegervaters gesegnet, so auch um Josefs willen.[m]) Jener zog hinab nach Egypten, so auch dieser. Wie jener, so bereitete auch dieser dem Hunger ein Ende.[n]) Wie jener (Josef) beschwor, so dieser (seine Brüder).[o]) Wie jener Befehle ertheilte, so auch dieser. Wie jener, so starb auch dieser in Egypten. Wie jener, so wurde auch dieser einbalsamiert. Wie Jakobs Gebeine, so wurden auch die Josefs hinauf (nach Kanaan) gebracht.

§. VII. „Josef war 17 Jahre alt". Wie kannst Du da sagen „und er war ein Knabe"? Allein er benahm sich knabenhaft. Er betastete seine Augen, stolzierte mit gehobener Ferse einher und ordnete sein Haar.[1]) — [2])„Und Josef hinterbrachte bösen Leumund über sie ihrem Vater." Was erzählte er? Nach R. Meir: Deine Söhne stehen im Verdacht, dass sie Fleisch von lebenden Tieren[3]) geniessen.[4]) Nach R. Simon: Sie richten ihre Augen auf die Töchter

---

l) s. Ber. r. Par. 68,12 bezw. Par. 84,14.

m) s. Gen. 30,27 bezw. Gen. 39,5; wozu zu bemerken ist, dass nach Ber. r. Par. 86,3 der Vater der Asnath identisch ist mit Potiphar, in dessen Hause Josef Sklave war.

n) s. Ber. r. Par. 89,9. Bei Josef denkt der Midr. wohl daran, dass er durch den Verkauf des gesammelten Getreides der Hungersnot gewissermassen ein Ende machte.

o) fehlt in Bamid. r. Par. 14. Hier wohl Glosse und als Erklärung zu der vorangehenden Parallele in den Text geraten, vielleicht mit Anklang an das rabbinische צואה, welches dem biblischen השבע — wovon allerdings kein entsprechendes Substantivum vorkommt — entspricht

[1]) Inwieweit diese Schilderung der Weichlinge mit Aehnlichem bei heidnischen Schriftstellern zusammentrifft s. M. Sachs, a. a. O. I p. 107.

[2]) חיה רעה ist zu streichen.

[3]) Ueber die noachidischen Gesetze, die der Midr. hier voraussetzt, vgl. T. b. Sanh. 56[b] und J. Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud (Strelitz 1883-86.) Art. Noachiden.

[4]) Die Ansicht des R. Meir hat auch das Targ. Jon.

des Landes. Nach R. Jehuda: Sie behandeln die Söhne der Mägde geringschätzig und[1]) nennen sie Sklaven.[2]) R. Jehuda b. Simon sagte:[3]) Diesen drei Anschuldigungen entsprechend wurde Josef gestraft nach Prov. 16,11: „Wage und Wagschalen des Rechtes kommen von dem Ewigen.“ Gott sprach zu ihm: Du sprachest: Deine Söhne[4]) stehen im Verdachte Fleisch von lebenden Thieren zu geniessen. Fürwahr! Sogar zur Zeit ihres Frevels essen sie nur[5]) Geschlachtetes s. Gen. 37,31: „und sie schlachteten ein Ziegenböcklein“. Du sprachest: Sie behandeln die Söhne der Mägde verächtlich und nennen sie Sklaven. Ps. 105, 17: „zum Sklaven wurde Josef verkauft.“ Du sprachest: Sie richten ihre Augen auf die Töchter des Landes. Fürwahr! Ich hetze die Bärin[6])

---

[1]) T. j. Peah I, 1 liest besser ונוהגים בהם כעבדים und überliefert das Folgende im Namen des ר' יהודה ב' פזי.

[2]) Die Tradenten in dieser Stelle stimmen mit J., abgesehen von der Ansicht des R. Meir, welche dieser anonym hat, und mit T. j. Peah I, 1 genau überein und sind daher der LA. des Tanch. vorzuziehen. Von diesen Erklärungen, „deren Tendenz ist, die Söhne Jakobs von der Vermutung etwaiger grösserer Sünden, deren sie Josef angeklagt hätte, zu befreien“ (W. Bacher, die Agada der Tannaiten II. Strassburg 1890 S. 41 A. 2) — vergl. dagegen Vulg: accusavitque fratres suos apud patrem crimine pessimo — sind die erste und letzte dadurch entstanden, dass die Schrift in demselben Verse die Beschäftigung und die Umgebung Josefs besonders hervorhebt. Der Ansicht des R. Meir, welcher ihn etwas hinterbringen lässt, das er auf der Weide hätte bemerkt haben können, liegen die Worte היה רעה את אחיו zu Grunde, und die Worte והוא נער את וגו׳ führen den R. Jehuda zur Annahme, dass die Verleumdung etwas enthielt, das ihm bei seinem näheren Umgange mit den Kindern der Mägde hätte auffallen können; hingegen lässt sich R. Simons Ansicht nicht begründen.

[3]) In ed. Ven. mit ועל enger mit dem Vorhergehenden verbunden.

[4]) Ar. (s. v. פלס) liest nicht בניך.

[5]) In Ar. (ib.) fehlt אינם אלא, was auch überflüssig ist.

[6]) Darunter ist die Frau Potiphars zu verstehen, die wegen ihrer Unzüchtigkeit häufig in unserm Midrasch mit einer Bärin verglichen wird, s. Par. 86,4; 87,3 und 4 u. a.

gegen dich s. Gen. 39,7: „Und es erhob die Frau seines Herrn.“[1])

§. VIII. „Und Israel liebte den Josef mehr als alle seine Söhne, weil er ihm ein Sohn des Alters war.“ Nach R. Jehuda bedeutet der Ausdruck בן זקנים, dass sein Aussehen dem seines Vaters glich; nach R. Nechemja, dass Jakob alle Lehrsätze, die er von Sem und Eber erhalten hatte,[2]) ihn gelehrt hatte.[3]) — „Und er machte ihm einen bunten Rock.“ Resch Lakisch tradierte im Namen des R. Eleazar b. Azarja: Man darf keines seiner Kinder den andern vorziehen; denn dadurch, dass unser Vater Jakob dem Josef einen bunten Rock machen liess, hassten ihn die Brüder.[4]) — „פסים“ nennt die Schrift den Rock, weil er bis zur Handfläche reichte. — Oder. „פסים“ bedeutet, dass er sehr dünn und leicht war und sich in der Hand-

---

[1]) Wie wir hier sehen, fasst der Midr. die späteren Leiden Josefs als entsprechende Strafen für die Verleumdungen auf, die er gegen seine Brüder erhob, nach dem Grundsatze מדה כנגד מדה „Mass für Mass“. Zur Lehre von dieser Wiedervergeltung, wobei die Strafe der begangenen Handlung ähnlich ist, vgl. F. Weber, System der altsynagogalen palästinensischen Theologie (Leipzig 1880) S. 235 ff. Einige Beispiele dazu aus dem Leben Josefs giebt M. Grünbaum in: Zu „Jussuf und Suleicha“ (ZDMG, XLIII, 19 ff.); vgl. auch M. Grünbaum, Beiträge zur vergleichenden Mythologie aus der Hagada (ZDMG, XXXI, 192 u. 300).

[2]) S. Ber. rabba Par. 63, 10.

[3]) R. Jehuda erklärt das Wort זקנים durch sog. Notarikon (s. Kraus; a. a. O. S. 512) = זיו איקונין „Glanz des Bildes, Gesichtes *εἰκόνιον*“, R. Nechemja als Abstraktum von זקן in der talmudischen Bedeutung „Gelehrter“. Die erste Erklärung hat Targ. Jon. übernommen, die zweite giebt Targ. Onk. mit בר חכים. Einen wenn auch nur schwachen Anklang an beide können wir in Josephus' Worten finden Ant. II, 2, 1: *διά τε τὴν σώματος εὐγένειαν καὶ διὰ ψυχῆς ἀρετὴν — φρονήσει γὰρ διέφερε — τῶν ἄλλων πλεῖον υἱῶν ἠγάπα.*

[4]) Aus der Parallele T. b. Šabb. 10b und J. Esth. 1059 ist zu ergänzen ונתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים, da der Midrasch nicht sowohl den Hass der beiden Brüder, als die sich daraus entwickelnden Ereignisse im Auge hat.

höhle verbergen liess.[1]) — Oder. „פסים“ nennt ihn die Schrift, weil sie (die Brüder) darüber losten, wer ihn dem Vater überbringen sollte. Das Loos traf Jehuda. — Oder. „פסים“ bedeutet die Unglücksfälle, die Josef trafen. פ bezeichnet Potiphar (פוטיפר), ס Kaufleute (סחרים), י Ismaeliten (ישמעאלים) und מ Midjaniten (מדינים).[2]) — R. Simon b. Lakisch tradierte im Namen des R. Eleazar b. Azarja noch folgende Erklärung des Wortes „פסים“. Es heisst Ps. 66, 5: „Kommt und schauet die Wunderthaten Gottes“ und v. 6: „er verwandelt das Meer in trockenes Land.“ Warum hassten ihn die Brüder? Weil er einst das Meer vor ihnen spalten wird; denn פסים ist gleich ים + פס (er spaltete das Meer).[3])

---

[1]) Diese Erklärung fehlt in MJ und APE (J. Theodor, Der Midrasch Bereschit rabba Mtsch. XXXIX, 435 A. 7); da sie sich nicht begründen lässt, können wir sie als Glosse betrachten.

[2]) Dieser Midrasch stimmt nicht mit der in dieser Parascha §. 22 gegebenen Interpretation der Verse Gen. 37, 27 ff. überein. Nach der Auffassung hier haben nicht die Brüder, sondern die midjanitischen Kaufleute Josef aus der Grube gezogen und den Ismaeliten verkauft, und diese verkauften ihn den Medanim. Ohne Zweifel ist מדנים statt מדינים zu lesen, da סחרים = מדינים gesetzt ist. Zu dieser Auffassung wird der Midrasch dadurch verleitet, dass vor אנשים מדינים (v. 28) kein Artikel steht, und es darum scheint, dass sie andere als die vorher genannten Ismaeliten sind. Man müsste dann v. 27 וישמעו אחיו erklären „sie hörten auf ihn“ d. h. „sie billigten seine Meinung“. Zur Ausführung ihres Entschlusses aber kam es nicht, da unterdessen midjanitische Kaufleute vorbeigezogen waren und ihn entführt hatten. Dieser Erklärung würde auch nicht widersprechen, dass Josef Gen. 45, 4 u. 5 sagt: „Ihr habt mich nach Egypten verkauft“, da man diese Worte leicht in dem Sinne erklären kann, „ihr seid Schuld an meinem Verkauf“; denn eigentlich waren es ja auch nicht die Brüder, die ihn nach Egypten verkauft haben.

[3]) Sehen wir von der zweiten Erklärung ab, so erhalten wir hier deren vier für das Wort פסים, von welchen drei auf Sprachvergleichung beruhen. Der Midrasch bringt nämlich das Wort in Zusammenhang mit a) dem chald. פס syr. ܦܣ Höhlung, Fläche der Hand (= Aq. zu Sam., Syr. zu Gen. und Symmachus); b) mit פיס „loosen“ syr.

§. IX. „Als seine Brüder sahen, dass ihr Vater ihn mehr als alle seine Brüder liebte, da hassten sie ihn und vermochten nicht freundlich mehr mit ihm zu reden.“ R. Ahaba b. Zeira sagte: Aus demjenigen, was an den Brüdern zu tadeln ist, kann man das an ihnen Lobenswerte erkennen. Weiterhin II Sam. 13,22 h. e.: „Und Absalom sprach mit Amnon weder Böses noch Gutes“ d. h. was er im Herzen dachte, behielt er im Herzen[1]) (er sprach es nicht aus); hier jedoch hören wir „und sie vermochten nicht freundlich mit ihm zu reden“ d. h. was ihr Herz dachte, sprach ihr Mund aus (sie verstellten sich nicht Josef gegenüber).

§. X. „Und er sprach zu ihnen: Höret doch“. Er sprach: So werden euch einst die Propheten zurechtweisen s. Mich. 6,1: „Höret doch was Gott spricht“.[2]) — „Und siehe, wir banden Garben auf dem Felde u. s. w.“ Ihr sammelt Früchte ein, und ich sammle Früchte ein. Allein die eurigen sind faul, die meinigen gesund.[3]) — „Und siehe,

---

ܦܫܩ = ܦܝܣ (πεσσός) Loos; c) mit פס „trennen“ ar. فَصَّ (vgl. auch oben §. V).

[1]) Midr. Teh. Ps. 28 liest etwas deutlicher: דבליבא לא בפומא.

[2]) Vergleichen wir hiermit den im nächsten Paragraphen folgenden Passus ויגער בו אביו אמר הקב״ה וכו׳, so scheint auch hier nach אמר das Subjekt הקב״ה gestanden zu haben. Der Sinn wäre dann folgender: Ebenso wie Josef hier genötigt ist, seine Brüder mit שמעו נא anzusprechen, da sie nicht auf ihn hören wollen, werden einst die Propheten das Volk mit שמעו נא anreden, weil es nicht auf sie hören will.

[3]) Es lässt sich kaum behaupten, dass dies Worte Josefs, gleichsam eine erklärende Ausführung des Traumes sind, denn dann würde demselben das Hauptmerkmal des Uebernatürlichen fehlen. Es scheint vielmehr, dass unser Midrasch den Vers 7. nicht als einen Traum auffasst, den Joseph in der That gehabt, sondern annimmt, dass die Schrift Josef seine Brüder unter dem Bilde eines Traumes auf die so grosse Verschiedenheit ihrer Ernten aufmerksam machen lässt. Damit würde sich dann auch das Auffallende erklären, dass es bei diesem Traume heisst ויוספו עוד שנא אתו und bei dem nächsten, der

meine Garbe stand auf und blieb auch stehen.“ Nach R. Levi meinte Josef damit folgendes: Einst werdet ihr stumme Götzen vor den Kälbern Jerobeams aufstellen und sprechen: „Siehe, deine Götter, Israel.“[1]) Nach R. Acha folgendes: Einst werdet ihr dem Vater verheimlichen, was mit mir geschehen, und sagen: „ein wildes Thier hat ihn gefressen,“ und was wird mich erhalten?[2]) Das Schweigen der Mutter.[3]) — „Und siehe, wir banden Garben u. s. w.“ Der fünfmalige Gebrauch des Wortes „אלם“ spielt darauf an, dass die Brüder sich einst fünfmal vor ihm bücken werden. — „Da sprachen seine Brüder zu ihm: Willst du etwa über uns regieren? Oder willst du über uns herrschen?“ R. Levi und R. Simon erklären diesen Vers verschieden. Der eine sagte: Weil sie ihm verächtlich antworteten, deshalb stellte er Frevler auf.[4]) Der andere: Weil sie ihm mit einem doppelten[5]) Ausdruck antworteten, deshalb stellte er Könige auf.

§. XI. „Und er hatte noch einen anderen Traum.“ Als Josef erzählte „und siehe, die Sonne, der Mond“, da sprach Jakob, wer hat ihm eröffnet, dass mein Name

---

doch noch bestimmter war, der viel schwächere Ausdruck (v. 11) ויקנאו בו אחיו steht. עמד (im Gegensatz zu רקב) „kräftig, gesund sein“.

[1]) Genauer הנה אלהיך ישראל I Reg. 12, 28.

[2]) Wir lesen besser לי statt ליה.

[3]) R. Levi bringt das Wort אלומתי mit אלם „stumm“ zusammen und will in diesem Verse eine Andeutung der Geschichte Jerobeams, der aus dem Stamme Josef war, finden. R. Acha vergleicht damit עלם „verbergen, verhüllen“ und sieht darin eine Anspielung auf die spätere Geschichte Josefs. Die dritte Erklärung, von der sich nicht mit Bestimmtheit sagen lässt, ob sie noch zu der des R. Acha gehört, vergleicht das Wort אלומתי wieder mit אִלֵּם „stumm“, als ob stünde אִלְּמָתִי „meine Stumme“ d. i. Rahel, welche dazu schwieg, als Lea Jakob zugeführt wurde (s. Ber. r. Par. 71, 8). - Ein Substantivum משחיקותא hat weder Ar. noch Levy. Wir lesen dafür שחיקותא.

[4]) Jerobeam und Achab, die aus dem Stamme Josef waren.

[5]) a) המלך תמלך und b) המשל תמשל.

„Sonne“ ist.[1]) Nach R. Jizchak sprach Josua zur Sonne: Du schlechter Sklave, bist du nicht mit dem Gelde meines Vaters gekauft?[2]) Hat dich nicht so mein Ahn im Traume gesehen: „und siehe, die Sonne, der Mond“? So stehe still vor mir! Sofort „stand still die Sonne, und der Mond blieb stehen.“ Jos. 10, 13. — „Und er erzählte ihn seinem Vater und seinen Brüdern, und es schalt ihn sein Vater.“ Gott sprach: So sollt ihr einst eure Propheten schelten, wie e. h. Jer. 29, 27: „Und jetzt, warum hast du nicht den Jeremias gescholten.“ — „Und er sprach zu ihm: Was ist das für ein Traum, den du geträumt hast? Sollen wir kommen, ich, deine Mutter und deine Brüder?“ R. Levi tradierte im Namen des R. Chama b. Chanina: Wir sehen aus dieser Stelle, dass unser Vater Jakob glaubte, dass die Auferstehung der Toten in seinen Tagen eintreten werde, denn e. h.: „Sollen wir kommen, ich, deine Mutter und deine Brüder.“ Wenn er gesagt hätte: „Sollen wir kommen, ich und deine Brüder“, so wäre es richtig. Aber was soll bedeuten: „ich und deine Mutter“? „Deine Mutter“ (Rahel) war doch bereits gestorben; und doch sagt die Schrift „ich, deine Mutter und deine Brüder“. Allein unser Vater Jakob wusste nicht, dass sich die Worte auf Bilha, die Magd Rahels, bezogen, die ihn (Josef) wie eine Mutter aufgezogen hatte.[3])

[1]) Nach Ber. Par. 68,10 hat Jakob vor seinem Traume (Gen. 28,11) gehört, wie sich die Engel seine Ankunft zuriefen mit den Worten אתא שימשא „Die Sonne ist gekommen.“

[2]) Wir lesen mit J. Jos. 22 und Rw: לאו זבינת כספא דאבא את. In M. fehlt der ganze Passus des R. Jizchak, der auch hier wohl erst durch eine spätere Hand hinzugefügt worden ist, da derselbe keine Erklärung zu unserer Stelle, sondern zu Jos. 10,12 enthält. Dazu kommt noch, dass dieser Midrasch erst in der vollständigen Fassung des Jalk. verständlich ist: עבדא בישא לאו זבינת כספא דאבא את לא קנה אברהם אבינו השמים וכל מה שבתוכו שנ' ברוך אברם לאל עליון קונה שמים וארץ ולא זו בלבד אלא שנשתחוית כעבד לפני יוסף שנ' והנה וגו'.

[3]) Ebenso beziehen arabische Commentare den Ausdruck אמך auf Bilha s. A. Geiger, Was hat Muhammed aus dem Judentum entlehnt? (Bonn 1833) S. 150.

§. XII. „Und seine Brüder beneideten ihn, sein Vater aber bewahrte die Sache.“ Nach R. Levi nahm er eine Feder und schrieb sich den Tag, die Stunde und den Ort (des Traumes) auf. R. Chija der Grosse sagte: „sein Vater aber bewahrte die Sache“ d. h. der heilige Geist[1]) sprach zu ihm (Jakob): Beherzige die Dinge, denn sie werden einst eintreffen. R. Levi tradierte im Namen des R. Chama b. Chanina: Unser Vater Jakob sah ein, dass die Ereignisse regelmässig eintraten,[2]) da dachte er: wenn mein Schuldbuch[3]) untersucht wird, was kann ich da thun?

---

[1]) רוח in dieser Verbindung wird im Talmud und Midrasch fast stets als fem. gebraucht. Ueber den Begriff רוח הקדש vergl. Weber a. a. O. S. 184 ff.; G. Brecher, Das Transcendentale, Magie und magische Heilarten im Talmud (Wien 1850) S. 5; J. Langen, das Judentum zur Zeit Christi (Freiburg i. B. 1866) S. 292 ff.

[2]) משמש (pilpel von משש) mit nachfolgendem בא eig: tasten und kommen = langsam kommen. Hier wohl eher im Sinne von: regelmässig, in ununterbrochener Reihenfolge eintreten.

[3]) In פינקסו (griech. *πίναξ*) Suffix der 3. Person im Sinne der ersten als eine Art Euphemismus Ueber den ähnlichen Gebrauch von ההוא גברא für die Personalpronomina der 1. und 2. Person s. G. Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinensischen Aramäisch (Leipzig 1894) S. 77. Nach Talmud und Midrasch führt Gott für jeden Menschen ein Schuldbuch, in welches seine guten Thaten und seine Sünden gleichsam als „Soll“ und „Haben“ aufgezeichnet werden (vgl. auch Buch der Jubiläen cap. 39). Die Leiden, als Sühne der Sünden betrachtet, werden daher als eine Folge der Untersuchung des Schuldbuches angesehen; s. Schürer, a. a. O. II S. 463. Daraus können wir schliessen, dass nach R. Chama Jakob den Traum Josefs nicht als etwas Freudiges, sondern als eine Strafe, als etwas für ihn Demütigendes auffasst. Worin das strafende Moment bestand, giebt R. Chama nicht an; doch können wir annehmen, dass nach ihm Jakob den Umstand, dass er sich vor seinem Sohne bücken sollte, als eine Erniedrigung empfand. Mit dieser Auffassung dürfte R. Chama allerdings ziemlich allein sein. Nach R. Levi sowohl als auch nach R. Chija können wir glauben, dass Jakob den Traum als etwas Gutes betrachtet, eine Auffassung, der z. B. Josephus folgt Ant. II, 2, 3: *ὃ δὲ ἥσθη τῷ ὀνείρατι τὴν γὰρ πρόρρησιν αὐτοῦ τῇ διανοίᾳ συλλαβὼν καὶ μετὰ σοφίας οὐκ ἀσκόπως εἰκάσας, ἔχαιρεν ἐπὶ μεγάλοις τοῖς σημαινομένοις.* Alle drei Erklärungen beruhen auf der

§. XIII. „Und es gingen (einst) die Brüder, die Schafe ihres Vaters in Sichem zu weiden“. Das Wort „את“ ist in der Schrift mit einem Stern[1]) versehen, um anzudeuten, dass sie hingingen, um sich zu weiden. — „Da sprach Israel zu Josef: Weiden nicht deine Brüder zu Sichem? Komm, ich will dich zu ihnen senden. Und er sprach: Hier bin ich.“ — R. Tanchuma tradierte im Namen des R. Berechja: Er (Josef) begegnete ihm mit der Ehrerbietung,[2]) welche die Achtung des Sohnes vor seinem Vater erheischt. „Und er sprach: Hier bin ich“. Nach R. Chama b. Chanina erinnerte sich[3]) unser Vater Jakob des Verhältnisses zu seinen Brüdern, und es erfasste ihn Herzeleid. Du wusstest doch, (— dachte er —) dass deine Brüder dich hassen, und doch sprachst du: „hier bin ich.“ — „Und er sprach zu ihm: Geh doch hin, siehe nach dem Wohlbefinden deiner Brüder und nach dem Wohlbefinden der Schafe.“ Recht ist schon, dass er sich erkundigen soll nach dem Befinden der Brüder; allein wozu auch nach dem Befinden der Schafe? Das beweist, dass man sich nach den Dingen erkundigen muss, von denen man Nutzen hat. — „Und er schickte ihn ab vom Thale Hebron“. Hebron liegt doch auf dem Berge,[4]) und doch h. e. „und er schickte ihn ab vom Thale Hebron“?

Deutung des Wortes שמר. Dasselbe bedeutet nach R. Levi „sich merken“ = „sich aufschreiben“, nach R. Chija, welcher ואביו שָׁמַר את הדבר „und sein Vater (= Gott) liess (sc. Jakob) die Sache merken“ liest, „sich merken“ = „im Auge behalten“, nach R. Chama „acht geben“ = „den Zusammenhang zu erkennen suchen“.

[1]) Ueber die midraschische Verwertung der Schriftzeichen, die nicht zur Aussprache der Wörter dienen, vgl. S. Hirschfeld, Der Geist der ersten Schriftauslegungen (Berlin 1847) S. 372; Weber, a. a. O. S. 116.

[2]) MJ und Rw lesen besser נהג בו כבוד.

[3]) Sc. später, nach dem Verkaufe Josefs.

[4]) Wahrscheinlich hat der Ausdruck ויעלו in Num 13, 22 den Midrasch zu dieser Annahme verleitet. Im übrigen vgl. A. Neubauer, La géographie du Talmud (Paris 1868) S. 125.

R. Acha deutet es folgendermassen: Er sandte ihn, um jenen tiefen Ratschluss auszuführen, den Gott mit seinem lieben Freunde[1]) gefasst, der in Hebron begraben liegt, damit in Erfüllung gingen die Worte Gen. 15,13: „und sie werden sie knechten und sie plagen.“[2])

§. XIV. „Und es traf ihn ein Mann.“ Nach R. Jannai gesellten sich drei Engel zu ihm; wie e. h.: „Und es traf ihn ein Mann“, „und es fragte ihn der Mann,“ „und es sprach der Mann.“[3]) — „Sie sind weggezogen von hier“ d. h. sie haben Gottes Wege (wörtl. Eigenschaften) verlassen.[4]) — „Und sie fassten den Anschlag gegen ihn, ihn zu töten.“ Sie sprachen: Kommt, lasset uns die Hunde gegen ihn hetzen.[5]) — „Und sie sprachen einer zum andern: Siehe, der Träumer kommt.“ Nach den Rabbinen sprachen

---

[1]) Auch in arabischen Quellen findet sich für Abraham die Bezeichnung „Freund Gottes“ s. Korân Sur. IV, 124 und des weiteren Grünbaum, Neue Beiträge zur sem. Sagenkunde (Leiden 1893) S. 118 ff. Hier erhalten wir sie als Notarikon von חברון.

[2]) Der Midrasch findet in dem Worte עמק, das er mit עמק „Tiefe“ sc. des Ratschlusses (vgl. Ps. 92, 6) in Verbindung bringt, eine allegorische Andeutung auf jene Verkündigung Gottes an Abraham (Gen. 15, 13). Vgl. Targ. Jon.

[3]) Mit Mh ist hier einzuschalten: וכתיב והאיש גבריאל (Dan. 9, 21), da damit erst erklärt wird, wie so unter dem איש ein Engel zu verstehen ist. — In Targ. Jon. ist nur von dem Engel Gabriel die Rede, und so vermieden, dass durch den Wechsel des Subjekts dem Verse Gewalt geschieht.

[4]) Der Midrasch deutet die eigentlich überflüssige Antwort — Josef wusste ja doch, dass sie von dort weggezogen — auf das moralische Verhalten der Brüder und bezieht das Wort זה auf Gott mit Anlehnung — nach dem Commentar מתנות כהונה — an Ex. 15, 2 זה אלי ואנוהו.

[5]) In T. b. Pesachim 118a lehrt R. Eleazar b. Azarja aus der Zusammenstellung der Verse Ex. 22,30: לכלב תשליכון אתו und Ex. 23,1 לא תשא שמע שוא, dass derjenige, der einen andern verleumdet, wert ist, den Hunden vorgeworfen zu werden. Mit Rücksicht auf Josefs Verleumdungen legt der Midr. seinen Brüdern diese Worte in den Mund.

sie: Der Herr[1]) (der Träume) kommt, um uns seine Träume zu erzählen. Nach R. Levi: Dieser wird sie (die Kinder Israel) einst zum Götzendienst verleiten. — „Und nun, kommt und lasset uns ihn umbringen .... und wir wollen sehen, was aus seinen Träumen werden wird". Gott sprach: Ihr saget: „wir wollen sehen", und ich sage Jes. 41,23: „wir wollen sehen". Jetzt wollen wir sehen, wessen Wort Bestand hat, das meinige oder das eurige.

§ XV. „Und Ruben hörte dies und suchte ihn zu retten." Wo war er denn (dass er es erst jetzt hörte)?[2]) Nach R. Jehuda (war Ruben abwesend, denn es) bediente

---

[1]) Die Frage ob היידי ליה ein pron. dem. (Levy, Jastrow und Kohut s. v.) oder ein pron. int. (Dalman, a. a. O. S. 89) ist, lässt sich nach unserem Dafürhalten auch aus unserer Stelle nicht entscheiden; und zwar umsoweniger, als keine von beiden Auffassungen hier zu passen scheint, vorausgesetzt, dass wir die Worte היידי ליה אתא als Erklärung für das im Text stehende „הלזה בא" betrachten. Der zweiten Auffassung würde das Bedenken gegenüberstehen, dass der Midr. wohl schwerlich הלזה als pron. int. angesehen, und die erste würde sich kaum aufrecht erhalten lassen, da wir nach derselben nur eine sehr matte Umschreibung des Schriftverses erhielten, bei welcher wir kaum angeben könnten, was der Midr. mit derselben will. Wir müssen daher annehmen, dass die Stelle corrupt ist. Zu הלזה in Gen. 24,65 bemerkt unser Midrasch Par. 60,15 ראתה אוהו הדור, und ebenso paraphrasiert dasselbe das Targ. Jon. הדור ויאי. Eine ähnliche Deutung würden wir auch hier erwarten, insbesondere, da der Midrasch dort unsern Vers als Beleg anführt. Daher hat die von A. Geiger ZDMG, XII, 140 vorgeschlagene Correktur היי זהייה אתא sehr viel für sich; doch steht derselben entgegen, dass dann die Worte וטעין חלמיה überflüssig erscheinen. Wir möchten daher der LA. des Mh: האי דליה אתא den Vorzug geben, nach welcher wir auch übersetzen. Dass unser Midr. ursprünglich auch so gelesen, scheint aus der LA. des Jalk. דיליה אתי hervorzugehen, in welcher nur האי fälschlich ausgefallen ist. In M. fehlt der ganze Passus. Anlass zu seiner Betrachtung dürfte dem Midr. der Artikel in החלומות gegeben haben, da es ebenso gut בעל חלומות heissen könnte, vgl. z. B. Exod. 24,14: בעל דברים, Nah. 3,4: בעלת כשפים.

[2]) Mit J. ist ר׳ יהודה zu lesen; ר׳ יוסי entstanden durch schlechte Auflösung der Abbreviatur ר״י.

ein jeder von ihnen den Vater an seinem Tage, und dies war der Tag Rubens. R. Nechemja sagte: Ruben (war bei der Beratung zugegen, und er trat deshalb für Josef ein, weil er) dachte: Ich bin der Erstgeborene, und die Sünde würde nur an mir haften bleiben. Nach den Rabbinen trat Ruben aus folgendem Grunde für ihn ein. Er sagte sich: Er zählt mich unter meine Brüder; und ich sollte ihn nicht retten? Ich habe geglaubt, dass ich infolge jener Schandthat[1]) verstossen sei, und er zählt mich unter meine Brüder, wie e. h.: „und elf Sterne bückten sich vor mir," und ich sollte ihn nicht retten?[2]) Da sprach Gott zu ihm: Du hast den Anfang gemacht, ein Menschenleben zu retten. Fürwahr! In deinem Gebiete wird man zuerst die Zufluchtsstätte absondern, wie e. h. Deut. 4, 43: „Bezer im ebenen Lande für Ruben."[3])

---

[1]) S. Gen. 35, 22.

[2]) Auffällig ist, dass nur die Erklärung des R. Jehuda eine Antwort auf die gestellte Frage giebt, während R. Nechemja und die Rabbinen eine ganz andere Frage beantworten, nämlich, warum gerade Ruben die Blutthat zu hintertreiben sucht. Vergleichen wir diesen Passus mit der in §. XIX folgenden Controverse zwischen R. Eliezer und R. Josua, die in Midr. Mischle zu Prov. 1,12 auf R. Jehuda und R. Nechemja übertragen ist, so möchten wir nicht mit Bacher, a. a. O. II S. 249 A. 5 annehmen, dass unsere Controverse hier sich ursprünglich auf Gen. 37, 29 bezog, sondern dass die Worte והיכן היה bis ואותו היום של ראובן היה incl. eine spätere Zuthat sind, welche unter dem Einflusse von §. XIX (resp. Midr. Mischle) und infolge des Umstandes, dass R. Jehuda gewöhnlich als Controversist des R. Nechemja erscheint, hierher geraten sind. Jedenfalls fügen sich die Erklärungen des R. Nechemja und der Rabbinen dem Verse viel besser an, während derjenigen des R. Jehuda sich noch entgegenhalten lässt, dass nach dieser Auffassung zwischen dem in v. 20 und dem in v. 21 Geschilderten ein Tag verstrichen sein müsste, was mit der biblischen Erzählung nicht in Einklang zu bringen ist. Es liesse sich auch noch dagegen einwenden, warum überhaupt dann Jakob den Josef ausschickt (v. 13), da er doch jeden Tag von einem der heimkehrenden Brüder Nachrichten über seine Söhne und das Kleinvieh erhielt.

[3]) Wie bei den Strafen, so verfährt Gott auch bei den Be-

§. XVI. „Und es geschah, als Josef zu seinen Brüdern kam, da zogen sie ihm den Rock aus.“ Nach R. Eleazar kam er jauchzend heran.[1]) — „Und sie zogen den Josef aus.“ Darunter ist der Obermantel[2]) zu verstehen; את כתנתו bedeutet das Hemd;[3]) את כתנת הפסים das Oberkleid;[4]) „den er anhatte“ d. s. seine Kniehosen.[5]) — „Und sie nahmen ihn.“ Es steht eigentlich „und er nahm ihn“ (wie man den unvokalisirten Text lesen kann). Wer war dies? Simeon. Und wann vergalt er[6]) es ihm? Später Gen. 42,24: „und er nahm von ihnen den Simeon“. — „Und sie warfen ihn in die Grube; die Grube aber war leer, es war kein Wasser darin.“ Wasser war keines darin, aber

---

lohnungen nach dem Grundsatze מדה כנגד מדה (s. oben S. 17 A. 1) d. h. der Lohn besteht in etwas, das der verdienstlichen Handlung ähnlich ist; s. Weber, a. a. O. S. 294 ff.

[1]) Wieso R. Eleazar im Schriftverse einen Anhalt zu seiner Erklärung findet, ist schwer anzugeben.

[2]) סינם gr. *πῆνος* Tuch, Kleid; nach Fürst: Obermantel, was auch hier gemeint ist.

[3]) Lies החלוק. Dies ist ein gewöhnlich aus Wolle oder Flachs gefertigtes Untergewand, das ungefähr unserem „Hemd“ entspricht; s. A. Brüll, Trachten der Juden im nachbiblischen Altertume (Frankfurt a. M. 1873) S. 53; Dalman, a. a. O. S. 125 A. 3.)

[4]) פרגוד = *παραγαῦδις* Verbrämung eines Kleides, dann Kleid mit solcher Verbrämung (Du Cange, Gloss. I, 1103, Levy u. Fürst). Wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, ist hier darunter ein „Obergewand“ zu verstehen, und da der Midrasch כתנת zuerst mit „Untergewand“ wiedergegeben, so müssen wir annehmen, dass nach ihm das Wort כתנת durch die Hinzufügung von הפסים die Bedeutung eines „Oberkleides“ erhält. Targ. Jon. übersetzt stets כתנת mit פרגוד (כ' הפסים mit פרגוד מציר) und auch in der armenischen Bibelübersetzung finden wir öfter paregôt für das griech. *χιτών* (= כתנת) s. Lagarde bei Levy s. v. Demnach hat aber das Wort mit פסים absolut nichts zu thun, und so dürfte auch der mittlere Teil dieses Passus wie der Rest eine ganz freie und willkürliche Deutung ohne sprachlichen Anhalt sein.

[5]) פמליא = feminalia Kniehosen. Ueber den Gebrauch derselben s. Brüll, a. a. O. S. 82; M. liest פלניא = *φαιλόνης* paenula Oberkleid.

[6]) M. hat hier als Subjekt הקב״ה.

Schlangen und Scorpionen.[1]) Oder: Es waren zwei Gruben dort,[2]) die eine voll Erdschollen, die andere voll Schlangen und Scorpionen. — R. Acha sagte: „die Grube war leer“ d. h. es war leer geworden die Grube Jakobs, „es war kein Wasser darin“ d. h. es waren keine Lehren darin; denn diese werden dem Wasser verglichen wie e. h. Jes. 55,1: „Auf! Ihr Durstigen alle, gehet zu Wasser.“ (Und) e. h. Deut. 24,7: „Wenn jemand gefunden wird, der eine Person stiehlt von seinen Brüdern,“ und ihr verkaufet euren Bruder![3])

§. XIII. „Und sie setzten sich hin, um Brot zu essen.“ Nach R. Achwa b. Zeira war die Sünde der Stämme ein Gedenken[4]) und eine Hoffnung für die Welt. — „Und sie setzten sich hin, um Brot zu essen,“ d. h. sie veran-

---

[1]) Den Gedankengang, der ziemlich auf der Hand liegt, giebt Midr. hag. ausführlich והבור רק יודע אני שאין בו מים מה ת״ל אין בו מים = T. b. Šabb. 22a. מים אין בו אבל וג׳

[2]) Dies findet der Midrasch darin, dass zweimal der Ausdruck בור steht.

[3]) Unter der „Grube Jakobs“ sind die Söhne zu verstehen, die der „Lehre“ baar waren. Letzteres wird dann doppelt bewiesen, einmal damit, dass nach Jes. 55,1 mit dem „Wasser“ die „Lehre“ gemeint ist, dann damit, dass sie das in Deut. 24,7 liegende Verbot missachteten. Es wird dabei, wie auch sonst überall im Midrasch, von der Voraussetzung ausgegangen, dass bereits die Erzväter die ganze „Lehre“ vor der Offenbarung am Sinai kannten; vgl. Weber, a. a. O. S. 34ff. Die letzten Worte dieses Absatzes erweisen sich schon durch die Form der direkten Rede als eine Glosse. Auch, dass der vorhergehende Schriftvers ursprünglich im Midrasch gestanden, ist unwahrscheinlich. Derselbe ist vollständig überflüssig, und das Vorhergehende bildet ohne denselben ein viel schöner abgerundetes Ganze.

[4]) Statt זכורה, das weder Ar. noch Levy haben, ist זכירה zu lesen. Das Wort ist ungefähr gleichbedeutend mit dem häufigeren זכות und wohl nur deshalb gewählt, weil der Midrasch es vermeiden wollte, die Sünde der Brüder als etwas für die Welt „Verdienstliches“ zu bezeichnen. Die nächsten Worte תקוה היא לעולם (Rw תקנה) fehlen in J. und können auch entbehrt werden.

lassten, dass Josef die Weltbewohner mit Brot versorgte.[1]) — „Und sie erhoben ihre Augen und sahen.“ R. Abba b. Kahana sagte: Die Ladung der Ismaeliten besteht gewöhnlich aus Tierhäuten und Harz.[2]) Allein, sieh' zu, wie Gott jenem Frommen[3]) damals Säcke, mit Gewürzen gefüllt, herrichtete, damit der Wind in sie blase und so den üblen Geruch verscheuche, den die Araber verbreiteten. — „Und Juda sprach zu seinen Brüdern.“ Nach R. Jehuda b. Ilai erwähnt dies der Vers zum Ruhme Judas.[4]) An drei Stellen spricht nämlich Juda vor seinen Brüdern, und sie erkannten ihn als ihren König an: Gen. 37, 26: „Und Juda sprach zu seinen Brüdern.“ — Gen. 44,14: „Und es kamen Juda und seine Brüder.“[5]) — Gen. 44,18: „Und es trat zu ihm hin Juda.“ — „Kommt, wir wollen ihn den Ismaeliten verkaufen.“ Sie sprachen: Kommt wir wollen nach dem üblichen Brauche handeln. Wurde nicht Kanaan, der gesündigt hatte, zum Sklaven verflucht? So sei es auch mit diesem. „Kommt, lasst ihn uns den Ismaeliten verkaufen.“ — „Und es zogen vorüber midjanitische Männer,“ d. h. es waren verschwunden jene Streitigkeiten[6]) (die sie mit ihrem Bruder gehabt). Hierauf bezog R. Jehuda b. Simon — wie R. Josua b. Boethos überlieferte — den

---

[1]) M. und Rw. haben ausführlicher, was hier sinngemäss zu ergänzen ist: גרמו להחיות ולהאכיל לחם לכל באי עולם דכ' ויוסף הוא השליט (Rw. liest (בראשית מז, יב) וגי (בראשית מא, ו) וגי ויכלכל יוסף וגי (דכ').

[2]) Tosefta (ed. Zuckermandel) Berach. IV fährt kürzer fort: אלא שנתנו את הצדיק ההוא בין דברים החביבין; Mh. liest, wie wir hier haben.

[3]) Ueber das Epitheton Josefs הצדיק (ar. الصديق) in jüdischen und mohammedanischen Schriften vgl. M. Grünbaum, ZDMG, XLIII,4.

[4]) In M. und Mh. fehlen die Worte: בשכח יהודה הכתוב מדבר.

[5]) Statt Gen. 44,14 muss der Vers 45,16 hier stehen: „Und Juda sprach: Was sollen wir meinem Herrn sagen u. s. w.“

[6]) הדיינים wie die gedruckten Ausgaben und M. lesen, würde bedeuten „Richter“, was hier keinen Sinn giebt; besser liest daher Rw. מדינים (מדינא = Streit) und auch J. הדינים (דין = Process, Streit), wonach wir auch übersetzen.

Vers Jes. 63,17: „Warum, o Gott, lässest du uns abirren von deinen Wegen," nach deinem Belieben liessest du sie ihn lieben und ihn hassen. — [1]),,Und sie verkauften den Josef den Ismaeliten um zwanzig Silberlinge." Gott sprach (zu den Stämmen):[2]) Ihr habt den Sohn Rahels um zwanzig Silberlinge, d. s. fünf Sela, verkauft; desshalb muss jeder als Auslösung für seinen Sohn fünf Sela absondern nach tyrischer Münze.[3]) Nach G. Jehuda b. Simon[4]) sprach Gott zu den Stämmen: Ihr habt den Sohn Rahels für zwanzig Silberlinge verkauft; deshalb muss jeder von euch einen Beka auf den Kopf bezahlen, wie e. h. Exod. 38,26: „Ein Beka auf den Kopf."

---

[1]) Hier muss im Text der Schriftvers eingefügt werden.

[2]) Den ursprünglichen Text dürften hier MJ und E (Lerner, p. 114) haben, welche folgendermassen lesen אתם מכרתם בנה של רחל בחמש סלעים לפיכך יהיה כל אחד ואחד (מכם E) מפריש חמש סלעים של בן בכ' כסף כיעות שהן ערך und במנה צורי (דצורי E), denn die Einschiebsel בנו sind wohl nur zur Erklärung beigefügt worden. Allerdings bleibt der Text ungenau, da nicht ausdrücklich bemerkt wird, dass es sich um die Auslösungssumme für den Erstgeborenen handelt. Besser ist daher die Lesart des T. j. Šekalim II,3, mit welcher Pesikta de Rab Kahana §. II vollständig und Tanch. כי תשא in der ersten Hälfte übereinstimmt: לפי שמכרו בכורה של רחל בכ' כסף יהיה כל אחד ואחד פודה את בנו בכורו (הבכור Pesikta de R. K.) בכ' כסף. Sehen wir von unsern Mss. ab und ziehen diese LA. des T. j. (bez. Pesikta de R. K.) und die des Tanch. in Betracht, welche vollständig so lautet: אתם מכרתם בכורה של רחל בכ' כסף ולפיכך כל בכור שיהא לכם יהא פדיונו חמשת שקלים כסף, so müssen wir der Vermutung Raum geben, dass unsere Stelle in ihrer ersten Form vielleicht folgende Fassung gehabt: אתם מכרתם בנה של רחל בעשרים כסף לפיכך יהיה כל אחד ואחד מפריש חמש סלעים של בן במנה צורי.

[3]) Der Zusatz במנה צורי erklärt sich dadurch, dass die Tempelsteuer und die im A. T. vorgeschriebenen Abgaben nach tyrischer Währung entrichtet wurden; s. Mišnah Bechoroth VIII, 7.

[4]) In T. j. Šek. II, 3 wird als Tradent angegeben ר' פנחס בשם ר' לוי. Ueber den Tradenten in Pesikta de R. K. s. dort Bubers Anmerkung (קנו). Der vorhergehende Passus, dessen Tradent hier nicht genannt wird, wird in T. j. (Pesikta de R. K.) überliefert von ר' ברכיה ור' לוי בשם ר"ש בן לקיש, in Tanch. nur von ר' ברכיה בשם ר"ש בן לקיש.

§. XIX. „Und Ruben kehrte zur Grube zurück.“ Wo war er denn gewesen? Nach R. Eliezer war er mit seiner Trauer und seinem Fasten beschäftigt.[1]) Als er einen Augenblick Zeit hatte, ging er hin und schaute in jene Grube, wie e. h. „Und Ruben kehrte zur Grube zurück.“ (Nach[2]) R. Josua lag auf ihm die Last des Hauses. Als er einen Augenblick frei war, ging er und schaute in jene Grube, wie e. h.: „Und Ruben kehrte zur Grube zurück.“) Da sprach Gott zu ihm: Noch niemand hat bisher vor mir gesündigt und dafür Busse gethan,[3]) und du hast mit der Busse begonnen. Fürwahr! Dein Nachkomme wird mit der Busse beginnen, so h. e. Hos. 14,2: „Kehre zurück, Israel, zu dem Ewigen, deinem Gotte.“[4]) — „Und sie

---

[1]) RwMJ lesen עסוק היה בשקו וכו׳; ebenso Pesikta de R. K. §. 25. Letztere führt auch gleich den Grund an, den sie euphemistisch mit על אותו מעשה שאירעו ausdrückt im Gegensatz zu Targ. Jon. Gen. 37, 29: דהוה יתיב בצומא על דבלבל מצע אבוי.

[2]) In unserer Ausgabe ist hier eine kleine Lücke, die wir nach der ed. princ. ergänzen, mit welcher, von kleinen, unbedeutenden Abweichungen abgesehen, AE (Theodor, Mtsch. XXXIX, 435, A. 7) ferner MJ, Midr. Mischle §. 1, Pesikta de R. K. §. 25 übereinstimmen: ר׳ יהושע אמר כל טרחותו של בית היתה כושלחת עליו וכיון שנפנה מטרחותו של בית הלך והציץ לאותו חבור הה״ד וישב ראובן אל הבור.

[3]) Die Worte מעולם לא חטא אדם לפני ועשה תשובה fehlen in M. und Pesikta de R. K. l. c., welch letztere den Passus einleitet mit אמר ר׳ ברכיה.

[4]) Streng genommen sind die Erklärungen des R. Eliezer und des R. Josua eigentlich keine Antwort auf die Frage: Wo war Ruben gewesen?, sondern eine Begründung seiner Abwesenheit. Eine positive Antwort konnte der Midrasch natürlich nicht geben, und, da die negative, die allein möglich war, nämlich „er war nicht bei den Brüdern“, implicite in dem Folgenden liegt, so hat der Midrasch die eigentliche Antwort übergangen und gleich gesagt, warum Ruben nicht da war. Genauer drückt sich Targ. Jon. aus ותב ראובן לגובא ארום לא הוה עמהון למסעור כד זבנוהי דהוה יתיב וכו׳. Nach Josephus Ant. II, 3, 2 hatte Ruben sich entfernt *κατὰ ζήτησιν χωρίων πρὸς νόμας ἐπιτηδείων*. Etwas ähnliches können wir uns auch unter dem כל טרחותו של בית des R. Josua vorstellen. Es lag ihm als dem Aeltesten ob, sich nach geeigneten Weideplätzen, nach Quellen

nahmen den Rock Josefs und schlachteten einen Ziegenbock.“ Warum einen Ziegenbock? Weil sein Blut dem des Menschen gleicht.[1]) — „Und sie sandten den bunten Rock hin“. Nach R. Jochanan sprach Gott zu Juda: Du sprachest die Worte: „erkenne doch.“ Fürwahr! Thamar wird auch dir einst sagen: „erkenne doch.“[2]) — „Und er erkannte ihn.“ Er sprach: Sollte ich nicht erkennen was ich sehe?[3]) — „Es ist der Rock meines Sohnes, ein wildes Thier hat ihn gefressen“ Nach R. Huna leuchtete in ihm der heilige Geist auf: „Ein wildes Thier hat ihn gefressen,“ d. i. die Frau Potiphars.[4])

---

u. s. w. umzusehen. An das Haus des Vaters brauchen wir nicht dabei zu denken, בית kann hier im weiteren Sinne = Haushaltung gebraucht sein.

[1]) Denselben Grund giebt auch Targ. Jon. an; ebenso finden wir ihn bei arabischen Schriftstellern; s. G. Weil, Biblische Legenden der Muselmänner (Frankfurt a. M. 1845) S. 103.

[2]) Auch Juda wird hier gestraft nach dem Grundsatze מדה כנגד מדה; vergl. oben S. 17 A. 1.

[3]) Unseres Erachtens kann dieser Satz nur als Fragesatz genommen werden, wodurch wir einen sehr passenden Gedanken erhalten. Fassen wir ihn dagegen als einfachen Aussagesatz auf, mit dem Sinne: Jakob sprach, ich erkenne nicht, was ich sehe, so können wir ihn nicht auf die Worte ויכירה ויאמר כתנת בני beziehen, denn Jakob erkennt den Rock und glaubt auch zu wissen, was geschehen; mithin können wir ihm nicht die Worte in den Mund legen: Ich verstehe nicht, was das bedeuten soll. Eine zweite Möglichkeit, den Satz gegen den Text, den wir haben, auf den Schluss des Verses חיה רעה וג׳ zu beziehen, ist auch nicht annehmbar. Der Midrasch würde dann hier ebenso wie in der folgenden Erklärung des R. Huna zu vermeiden suchen, dass Jakob etwas ausspricht, was mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmt und sucht dies damit zu lösen, dass er Jakob selbst sagen lässt: „Ich sehe im Geiste, dass ein wildes Tier meinen Sohn gefre-sen; was dieses Bild aber bedeutet, weiss ich nicht.“ Diese Lösung ist aber nicht richtig; denn wir finden nirgends im Verse eine Andeutung, dass Jakob selbst sich bewusst war, mit den Worten חיה רעה אכלתהו nur bildlich das zukünftige Geschick seines Sohnes anzugeben.

[4]) Die Erklärung des R. Huna führt das Targ. Jon. und das Targ. jer. noch weiter aus.

§. XX. „Und Jacob zerriss seine Kleider;“ R. Pinchas tradierte im Namen des R. Hoschaja: Die Stämme veranlassten, dass ihr Vater seine Kleider zerriss, und wo wurde es ihnen vergolten? In Egypten; denn e. h. Gen. 44,13: „und sie zerrissen ihre Kleider.“ Josef verursachte, dass die Stämme ihre Kleider zerrissen. Dafür entstand ihm ein Nachkomme, an dem es vergolten wurde; denn e. h. Jos. 7,6: „und Josua zerriss seine Kleider.“ Ebenso Binjamin. — Und wo wurde es ihm vergolten? In der Hauptstadt Susa; wie e. h. Esth. 4,1: „und Mordechai zerriss seine Kleider.“ Ebenso Manasse. Zur Strafe dafür wurde sein Erbteil zerrissen in eine Hälfte, die im Lande des Jordan lag, und in eine Hälfte, die im Lande Kanaan lag.[1])
„Und er legte ein härenes Gewand um seine Lenden.“ R. Aibu sagte: Weil unser Vater Jakob das härene Gewand ergriff, deshalb wich dasselbe weder von ihm noch von seinen Kindern, noch von seinen Kindeskindern bis ans Ende aller Zeiten. Doch war es nur bei[2]) seinen grossen Nachkommen gebräuchlich. So h. e. von David I Chron. 21,16: „und David und die Aeltesten, in härene Gewänder gehüllt, fielen auf ihr Antlitz.“ Von Achab I Reg. 21,27: „und er legte ein härenes Gewand um seinen Körper.“ Von Joram II Reg. 6,30: „und das Volk sah ihn, und

---

[1]) In allen drei Fällen scheint der Midr. dieselbe Begebenheit Gen. 44, 13 im Auge zu haben; dies ist auch zutreffend für Josef, insofern die ganze Sache von ihm ausging und für Binjamin, der die Veranlassung dazu gab, insofern der Becher bei ihm sich fand. Manasse erwähnt der Midrasch nicht bei jener Gelegenheit, und wir müssten annehmen, dass er deshalb in diesem Zusammenhange erwähnt wird, weil er es ist, der im allgemeinen nach unserm Midrasch den Brüdern entgegentritt; s. z. B. Par. 91, 6. Doch ist es nicht ausgeschlossen, dass die ganze Stelle mit Manasse eine spätere Zuthat ist, da wir weder in der Bibel noch im Midrasch einen Anhalt dafür finden, dass er die Veranlassung bot, dass die Brüder ihre Kleider zerrissen, und da ausserdem die Vergeltung nicht in gleicher Weise wie bei den übrigen durchgeführt wird.

[2]) Statt מבני ist בבני zu lesen, wie ed. Ven. richtig hat.

siehe, das härene Gewand war um seinen Körper.“ Von Mordechai Esth. 4,1: „er kleidete sich in härenes Gewand und Asche.“[1]) — „Und er trauerte über seinen Sohn lange Zeit“ d. i. zweiundzwanzig Jahre.[2])

§. XXI. „Und es machten sich auf alle seine Söhne und alle seine Töchter.“ Wie viele Töchter hatte Jakob?[3]) Doch nur eine; und hätte er doch diese bereits zu Grabe getragen![4]) Allein es steht jedem frei, seinen Schwiegersohn Sohn und seine Schwiegertochter Tochter zu nennen. — R. Jehuda schliesst aus dieser Stelle, dass die Stämme ihre Schwestern[5]) geheiratet haben; denn e. h. „und es machten sich auf alle seine Söhne und alle seine Töchter.“ — „Er weigerte sich aber, Trost anzunehmen.“ Eine Matrone[6]) stellte einst die Frage an R. Jose. E. h. I Chron. 5,2: „denn Juda ist ein Mann unter seinen Brüdern“ und Gen. 38,12: „und Juda hatte sich getröstet und zog hinauf

[1]) R. Aibu schliesst dies daraus, dass Jakob der einzige im ganzen Pentateuch ist, von welchem wir hören, dass er ein härenes Gewand zum Zeichen der Trauer anlegte.

[2]) Die 22 Jahre ergeben sich leicht als der Zeitraum von dem Verkaufe Josefs bis zur Wiedererkennung mit den Brüdern; s. auch Par. 92, 5. Demnach hatte Jakob nie aufgehört, um Josef zu trauern.

[3]) Aus M., Mh., Rw., ed. Ven. und Tanch. geht übereinstimmend hervor, dass hier die Ansicht des R. Nechemja, des gewöhnlichen Controversisten R. Jehudas, ausgefallen ist; und zwar scheint Mh. die beste LA. zu haben: כמה בנות היו לו ר׳ נחמיה אמר חדא היא והלואי קברה אלא כנעניות היו אין אדם נמנע וכו׳.

[4]) והלואי קברה ist ein eingeschobener Ausrufungssatz, der auf die Entehrung Dinas (Gen. 34, 1ff.) anspielt.

[5]) Nach Tanch. waren es ihre Zwillingsschwestern.

[6]) Nach מטרונה ist besser אחת zu ergänzen. — Aus der Antwort des R. Jose geht hervor, dass Jakob wusste, dass Josef noch lebt. Ebenso sagt Tanch., dass Jakob sich weigerte, Trost anzunehmen, weil er es wusste, dass Josef noch am Leben war. In Mas. Soferim (ed. J. Müller) פרק כ״א wird aus unserem Verse abgeleitet, dass Jakob den Brüdern nicht glaubte, als sie mit der Kunde von Josefs Tode nach Hause kamen. Ueber Aehnliches in arabischen Quellen vgl. M. Grünbaum ZDMG XLIII, 22.

zur Schafschur;“ und von diesem, der doch der Vater von allen war, sagt die Schrift „und er weigerte sich, Trost anzunehmen?“ Er antwortete ihr: Man lässt sich trösten über die Toten, aber nicht über die Lebenden. — „Und es beweinte ihn sein Vater,“ d. i. Isaak. Wenn er bei Jakob war, so beweinte er ihn[1]) — nach R. Levi und R. Simon[2]) — und wenn er weg von ihm war, ging er hin, wusch und salbte sich, ass und trank. Und weswegen teilte er es ihm nicht mit (dass Josef noch lebte)? Er dachte: Wenn Gott es ihm nicht mitgeteilt, soll ich es ihm mitteilen?[3]) Nach R. Simon trauerte Isaak um Josef gemäss der Regel: Man muss trauern mit der Person, über die man ev. zu trauern verpflichtet ist.[4])

§ XXII. „Und die Medanim verkauften ihn.“ Wieviel Kaufbriefe wurden für ihn geschrieben? Nach R. Judan vier. Seine Brüder nämlich schrieben einen den Ismaeliten, diese einen den Kaufleuten, diese einen den Midjaniten und diese verkauften ihn nach Egypten. Nach R. Huna[5]) fünf. Die Midjaniten nämlich verkauften ihn der Regierung,[6]) und von dieser kaufte ihn Potiphar.[7])

---

[1]) Der Midrasch erklärt, als wenn es im Texte hiesse ויבך אביו אתו.

[2]) Da weiter die Deutung des R. Simon folgt, so muss hier gelesen werden: רבי לוי ור׳ סימון. ר׳ לוי אמר und später: ר׳ סימון אמר statt א״ר סימון.

[3]) Nach R. Levi wusste auch Isaak, dass Josef noch lebte, ohne es, ebenso wie Jakob, seiner Umgebung mitzuteilen.

[4]) S T. b. Moed kat. 20b.

[5]) M. und J. lesen dafür ר׳ נחמיה, offenbar infolge davon, dass sie den vorhergenannten R. Judan fälschlich mit dem Tanna R. Jehuda (b. Ilai) identifizierten

[6]) M., Mh. und Ar. haben דמוסיא = (τὰ) *δημόσια*; ed. princ. und ed. Venedig דמוס = (ὁ) *δῆμος*.

[7]) Die Darstellung des R. Judan hat mit der in §. VIII gegebenen Erklärung das gemeinsam, dass auch hier die in Gen. 37 vss. 27, 28 und 36 genannten Ismaeliten, midjanitische Kaufleute und Medanim als verschiedene Personen betrachtet werden. (s. oben S. 18 N. 2). Dadurch aber, dass R. Judan die Brüder den ersten Verkaufsbrief

Par. 86.

§. I. „Und Josef wurde hinabgebracht nach Egypten“.[1]) E. h. Hos. 11,4: „Mit Menschenbanden zog ich sie hin,“ nämlich Israel, von dem e. h. Cant. 1,4: „ziehe mich dir nach“; „mit Banden der Liebe“; denn so h. e. Mal. 1,2: „ich liebte euch, spricht der Ewige;“ „und ich ward ihnen wie ein Emporheber des Joches;“ denn ich habe ihre Feinde über sie erhoben. Und warum dies alles? „wegen ihrer Kinnbacken“, wegen eines Wortes, das sie aus ihrem Munde hervorbrachten, indem sie sprachen Ex. 32, 4: „Das sind deine Götter“. Und der Schluss des Verses lautet: „und sanft gegen ihn, speiste ich ihn“, ich brachte ihnen viele Speisung; s. Ps. 72,18: „es herrsche Ueberfluss an Getreide.“ — Oder e. h. Hos. 11,4: „Mit Menschenbanden zog ich sie hin,“ nämlich Josef, von dem e. h. Gen. 37,28: „sie zogen und brachten ihn aus der Grube

---

(אוני = griech. ὠνή Kauf, Kaufbrief) ausstellen lässt und eine bestimmte Reihenfolge der Verkäufe angiebt, gewinnen wir für die betr. Verse eine von der obigen verschiedene Interpretation, die allerdings nicht ohne grosse Härte ist. Nach derselben ist der Gedankengang folgender: v. 27. Aufforderung Judas, welcher die Brüder nachkommen וישמעו אחיו. v. 28. Midjanitische Kaufleute ziehen vorüber, kaufen Josef von den Ismaeliten, was durch das וימשכו ויעלו את יוסף מן הבור ausgedrückt wird, und bringen ihn nach Egypten. Der dazwischenliegende Satz ויכברו את יוסף לישמעאלים וגו׳ ist dann als Parenthese zu denken mit dem Sinne: Sie (die Brüder) hatten ihn aber d. J. verkauft. In Egypten verkauften ihn die Kaufleute den Medanim, und diese dann dem egyptischen Staate; denn so muss man auch nach R. Judan die Worte אל מצרים auffassen, da doch schon in v. 28 gesagt ist, dass Josef nach Egypten gebracht worden. — Statt מדיינים müssen wir hier wie oben §. VIII מדנים lesen.

[1]) Ueber diese Proömien s. Lerner S. 16ff. und S. 129ff.; Theodor: Zur Composition der agadischen Homilien in Mtsch. XXVIII, 97ff.; Ph. Bloch, Studien zur Hagada in Mtsch. XXXIV, 174ff.; Theodor, Mtsch. XXXVIII, 520.

herauf"; „mit Banden der Liebe"; so h. e. Gen. 37,3: „und Israel liebte den Josef mehr als alle seine Kinder"; „und ich war ihnen wie ein Emporheber des Joches;" denn ich habe seinen Feind über ihn erhoben. Wer ist dieser? die Frau Potiphars. Warum dies alles? Wegen eines Wortes, das er aus seinem Munde hervorbrachte, s. Gen. 37,2: „und Josef brachte ihr böses Gerede vor ihren Vater." Und der Schluss des Verses lautet: „und sanft gegen ihn, speiste ich ihn"; ich brachte ihm viele Speisungen, so h. e. Gen. 42,6: „und Josef war der Gebieter über das Land, er verkaufte Nahrung an alles Volk des Landes."

§. II. [1])Oder. „Und Josef wurde hinab nach Egypten gebracht," d. h. er herrschte über sie,[2]) vergl. Ps. 72,8: „er wird herrschen von Meer zu Meer; er unterjochte sie, vergl. I. Reg. 5,4: „er unterjochte alles Land jenseits des Stromes"; er nahm sie weg (verpflanzte sie) aus ihren Orten,[3]) vergl. Jud. 14,9: „und er nahm es in seine Hände." —

---

[1]) Die Worte ד״א מצרימה הורד ויוסף sind mit MJRw. zu streichen, da der nächste Vers ויוסף הוא השליט וגו׳ der Beleg zum vorhergehenden אוכל אכילות הרבה ist. Das Einteilungszeichen ב sowie ד״א sind vor das nächste ויוסף הורד מצרי׳ zu setzen. Wir übersetzen nach der richtigen LA. In der vorhergehenden Zeile ist, wie aus dem ersten Proöm ersichtlich vor אכילות הרבה zu ergänzen אני משה עליו.

[2]) Der Midrasch deutet das Wort durch Notarikon = הוא רד (√רדד), bringt jedoch die Verbalform רד mit der verwandten Wurzel רדה zusammen.

[3]) Der Text bietet hier eine Vermischung zweier Lesarten; denn M. hat נחת עליהון u. J. Rw. נסח יתהון מאתרייהון. Wir übersetzen nach der letzteren LA., die ohne Zweifel vorzuziehen ist, umsomehr da der Chald. in Jud. 14, 9 das Verbum וירדהו mit נסח wiedergiebt. Die LA. M ist schon deshalb unhaltbar, weil es dann höchst auffällig wäre, dass der Midrasch überhaupt einen Beleg anführt dafür, dass man הורד mit ירד in der Bedeutung von נחת zusammenbringen kann. Ebenso auffällig wäre es, dass der Midrasch bei dem Verbum וירדהו an √ירד denken würde. Zur Erklärung seiner LA. führt Rw. den Vers Gen. 47, 21 an; vgl. auch Tanch.

[1])Oder. „Und Josef wurde hinab nach Egypten gebracht;“ d. h. er brachte unsern Vater Jakob nach Egypten hinab. Hierzu überlieferte R. Berechja im Namen des R. Jehuda b. Simon: Gleich[2]) einer Kuh, die man zur Schlachtbank führen wollte. Sie wollte sich aber nicht hinführen lassen. Was that man ihr? Man führte ihr Junges vor ihr her, und sie ging dann hinterher wider ihren Willen und ungern. So hätte auch unser Vater Jakob in Ketten und Halsfesseln[3]) nach Egypten hinabziehen sollen. Da sprach Gott: Er ist mein Erstgeborener; und ich sollte ihn in Schmach hinabführen?[4])

---

[1]) Wir lesen mit Rw. ד״א ויוסף הורד שהוריד, wonach unser Text zu ergänzen ist.

[2]) Dem Sinn nach ist משל zu ergänzen, das aber im Midrasch ebenso wie in jerus. Talmud sehr oft weggelassen wird.

[3]) Ed. princ. und J. Hos. 528 lesen בקולרין שלול, M und J zur St. בשלשלאות של ברזל ohne das Wort קולרין (syr. ܩܠܝܪܝܢ, griech. *κολλάριον* Halseisen, Halsfessel).

[4]) Halten wir uns zunächst an den Text, wie er uns hier vor liegt, so können wir demselben mit der kleinen Aenderung von איני in אינו einen leidlichen Sinn abgewinnen. (s. Cohn in Mtsch. XXXVII, 431 A. 7.) Jedoch lässt sich unsere LA. איני (bez. אינו) כורידו פוטפי (nach Levy = *πομπῇ* in „feierlichem Aufzuge“, nach Cohn l. c. = *πομπείᾳ* „mit ausgelassener Spötterei“) weder durch eine Hdschr. noch durch eine Parallelstelle stützen, sodass wir annehmen müssen, dass diese — wie die Varianten zeigen — schon früh missverstandene Stelle ursprünglich anders gelautet. Statt der Worte איני כורידו פוטפי lesen M P איני כורידו פופילא, A איני כוריפו פורידו, RE איני כורידו פופילא, s. Theodor, Mtsch. XXXIX, 436 A. 5, ohne sonst von unserm Texte abzuweichen. Dagegen fehlen in Ar. und in J. z. St. (bez. J. Hos. 528) die Worte: ואם ליתן בלבו של פרעה איני כורידו פוטפי, und lautet die Stelle einfach Ar. s. v. פרף (bez. J.): אמר הקב״ה בני בכורי אלא הריני וכו׳ (J. בבזיון) ואני כורידו פרופי. Die Vermutung Cohns (l. c.) und Theodors (l. c.), dass Ar. hier gekürzt ist, dürfte nicht aufrecht zu halten sein, da einerseits J genau ebenso liest und anderseits aus dem Texte hervorgeht, dass der in Ar. fehlende Satz nur eine Erklärung dafür ist, wieso eine Schmach für Jakob entstehen würde. Diese Erklärung ist aber überflüssig, da das Demütigende schon in dem Vorhergehenden (בשלשלאות ובקולרין) ausgedrückt ist. Ueberhaupt liegt der Hauptnachdruck unserer Stelle, wie das Gleichnis beweist, weniger auf der Art des Hinabführens — mit den Worten בשלשלאות

Nein. Ich führe seinen Sohn vor ihm her, und er wird dann hinter ihm her hinabziehen wider seinen Willen und ungern. — [1])Oder. „Und Josef wurde hinab nach Egypten gebracht.“ Er brachte die Gottheit mit sich nach Egypten hinab. R. Pinchas tradierte im Namen des R. Simon: Woher wissen wir, dass die Gottheit mit ihm hinabzog? weil e. h. Gen. 39,2: „und Gott war mit Josef.“ — „Nach Egypten“. Man lehrte im Namen des R. Nechemja: Jedes Wort, das (zur Bezeichnung der Richtung) ein ל am Anfange erhalten soll, kann dafür ein ה am Schlusse erhalten; z. B.: שעירה, סדומה, מצרימה. Wir finden aber, hielt man ihm entgegen Ps. 9,18: „es werden die Frevler zur Gruft einkehren „לשאולה“ (mit ל und ה). Doch dies bedeutet nach R. Abba b. Zabda in die unterste Tiefe der Gruft.[2])

ובקולרין will der Midrasch auch nur den Begriff „Exulant“ näher bezeichnen — als auf dem Hinabführen selbst bez. auf dem dabei angewandten, beiden Fällen gemeinschaftlichen Mittel. — Nur die Gründe sind verschieden. Dort gebraucht der Mensch diese List, um leichter zum Ziele zu gelangen, hier aber Gott, um Jakob vor der Schmach zu bewahren, als Sklave nach Egypten geführt zu werden. Vgl. auch Tanch. z. St. und Midr. Teh. Ps. 105. — Dass die LA. des Aruch פרופי „auf einem Schreibfehler beruhe“ (Cohn l. c.), ist wohl angesichts der LA. des Mns. A. פרופו nicht anzunehmen; eher dürfte unsere LA. פומפי aus פרופי corrumpiert sein. Wir würden demnach übersetzen: „Gott sprach: Er ist mein Erstgeborener (Anspielung auf Ex. 4, 22), und ich sollte ihn in Schande hinabführen?“ (פרופי = *ἀπρεπείᾳ* oder = opprobrio.)

[1]) Auch hier muss ד״א und der Schriftvers ergänzt werden und dann fortgefahren werden הוריד וכו׳.

[2]) M. liest לבוטי של שאול und lässt mit Recht das Adj. התחתונה weg, da dieser Begriff schon im Worte בוטי liegt, welches bedeutet: eig. Badewanne, dann: das Innerste eines Gegenstandes. Die Ableitungen sind verschieden; nach Ar. (= Muss.) = אכמי = אכמבי (so liest J. z. St. und Ber. r. Par. 68,8.) „Badewanne“ ar. إبط id. eig.: Vertiefung, trop.: tiefster, innerster Teil eines Gegenstandes. Nach Fürst = *βέτης* „Badewanne“; Kraus (l. c. p. 519) = *ἐμβάτη* id.; L. Löw, die Lebensalter der jüd. Literatur (Szegedin 1875) S. 377 = *ἔμβασις* id.; J. Perles, Etymologische Studien zur Kunde der rabb. Sprache und Altertümer (Breslau 1871) s. v. will das

— „Und es kaufte ihn.“ Die Gekauften, kaufen wieder.[1]) Alle Sklaven schädigen das Haus ihres Herrn, von diesem aber h. e. Gen. 39,5: „und Gott segnete das Haus des Egypters um Josefs willen.“ Alle Sklaven sind des Diebstahls verdächtig, von diesem aber lesen wir Gen. 47,14: „und Josef sammelte alles Silber.“ Alle Sklaven sind der Unzucht verdächtig, von diesem aber sagt die Schrift Gen. 39,10: „er hörte aber nicht auf sie“ R. Josua aus Suknin[2]) fügte noch im Namen des R. Levi hinzu: Allen Sklaven geben ihre Herren Hebe zu essen, dieser aber gab seinem Herrn Hebe zu essen; denn nach R. Josua b. Karcha nahm Eleazar eine Tochter Josefs zur Frau.[3]) — „Potiphar“, das

---

pers. âb, zend apa „Wasser“ darin finden. Levy emendiert dasselbe — ohne sichtbaren Grund — in לדיוטי (*δίαιτα* Gemach), wie Rw., J Teh. 645, Midr. Teh. Ps. 9 und T. j. Jebam. I, 6 lesen.

[1]) Die Gekauften kaufen wieder, d. h Josef, welcher jetzt der Gekaufte ist, erwirbt später für seinen Herrn; der Midr. erklärt, als ob im Text stünde ויקנהו Hiph. „er (Josef) liess den P. erwerben“ Wir müssen dann aber weiter mit ed. pr. lesen כל העבדים statt וכל העבדים, da dies die nähere Ausführung des Vorhergehenden ist. J. liest הא קנין קנין טב, was zwar einen bessern Sinn giebt, jedoch schwer erraten lässt, wieso der Midr. zu dieser Deutung gelangt.

[2]) סכנין wahrscheinlich identisch mit Suknin, nördlich von Jotapata; Neubauer, a. a. O. S. 204.

[3]) Zu Ex. 6, 25 ואלעזר בן אהרן לקח לו מכנות פוטיאל לו לאשה bemerkt der T. b. Sota 43a, dass unter „Putiel“ Josef zu verstehen sei, der diesen Namen deswegen führte, weil er seine Leidenschaft gegenüber der Frau Potiphars bezwang (שפיטצט יצרו). Da nun auch nach unserm Midrasch (nächste Zeile), ebenso wie nach T. b. Sota 13b (vgl. Buch der Jubiläen Cap. 40, Hier. zu Gen. 36, 36 und Septuag.) dieser Potiphar identisch ist mit Potiphera (Gen. 41, 45), dem Schwiegervater Josefs, so ergiebt sich, dass die Nachkommen Potiphars als Kinder Eleazars der Ehre teilhaftig wurden, Hebe essen zu dürfen. Natürlich ist dann unter dem Ausdruck מכנות פוטיאל nicht „eine Tochter Josefs“ zu verstehen, was chronologisch unmöglich ist, sondern „eine Tochter aus dem Stamme Josefs“, ebenso wie wir uns unter רבו nicht eigentlich „seinen Herrn“, sondern „die Nachkommen seines Herrn“ zu denken haben. Das Ganze spricht in dem Falle, dass der Herr ein כהן ist. — J. liest mit einer kleinen Abweichung: מכנות פוטיפר לקח אלעזר פוטיאל הוא פוטיפר — das erste פוטיפר ist wohl

ist dasselbe wie „Potiphera“ Gen. 41,45. Potiphar hiess er deshalb, weil er Kälber zum Götzendienst mästete;

besser in פוטיאל zu corrigieren, — das folgendermassen zu erklären wäre. Nach Mechilta יתרו פ׳ bedeutet פוטיאל einen der sieben Namen Jithros: שנפטר מע״ז, dass er dem Götzendienst entsagte; denselben Sinn ungefähr, wenn auch auf anderem Wege, findet, wie wir nachher sehen werden, unser Midrasch in dem Worte פוטיפר. Durch Verbindung dieser beiden Midraschim erhalten wir gewissermassen die fortlaufende Gleichung: פוטיאל = נפטר מעבודה זרה = פוטיפר und dann פוטיפר = פוטיאל. Uebrigens liegt, besonders wenn wir den folgenden Passus mit Tanch. vergleichen, die Vermutung sehr nahe, dass Ber. r. ursprünglich genau ebenso gelesen, dass die Stelle erst später in פוטיפרע ישהיה וכו׳ פוטיפר הוא פוטיפרע corrigiert worden und dann der Satz eingeschoben wurde. Dafür sprechen folgende Punkte: 1) Es ist nicht einzusehen, welchen Zweck der Midrasch hier mit der Identifizierung von Potiphar und Potiphera verfolgt, da dieselbe viel eher zu Gen. 41, 45 am Platze wäre. 2) Unsere Stelle ist an und für sich verderbt; denn anscheinend hat der Sammler den mit כיון eingeleiteten Satz für eine weitere Ausführung des unmittelbar Vorhergehenden angesehen, was aber keineswegs der Fall ist. Vielmehr ist derselbe eine selbständige Erklärung für פוטיפר, da mit ד״א פוטיפר (vgl. unsere Uebersetzung) auf jeden Fall eingeleitet werden muss. 3) Die Erklärung des Namens „Potiphera“ und die darauf folgende für „Potiphar“ können unmöglich von einer Hand herrühren, wie aus einer näheren Betrachtung der beiden durch sog. Notarikon gewonnenen Deutungen hervorgehen dürfte. Der Midrasch deutet a) פוטיפרע = פרע + פוטי b) פוטיפר = פר + [נון]פוטי. Betrachten wir zunächst b), so ist unter פר Josef zu verstehen, der in Hinblick auf Deut. 33, 17 oft unter der Bezeichnung פר, שור vorkommt. Für den ersten Teil פוטינון (dasselbe ist ohne י in der ersten Silbe zu schreiben) giebt ohne Zweifel Fürst, Zur Erklärung schwieriger Stellen in Talmud und Midrasch in Mtschr. XXXVII, 502 die glücklichste und allein richtige Erklärung, indem er es mit *φωτεινός*, verb. *φωτίζεσθαι* in Zusammenhang bringt. eig.: „erleuchtet sein“, „sich taufen lassen“ (in griech. Kirchenschriftstellern), hier also „erleuchtet“ d. h. „dem Götzendienst entsagend.“ Mithin finden wir in dem Stammwort פוטי = griech. *φῶς*, *φωτὸς* den Begriff, der „Erleuchtung“, „des sich einer höheren Religion Zuwendens“, und können es in diesem Sinne unmöglich verbinden mit פרע, welches hier eigentlich euphemistisch für פער „seine Notdurft verrichten“ steht und einen sehr tiefstehenden Götzendienst bezeichnet, vielmehr muss für פוטי in a) eine ganz andere Bedeutung angenommen werden; welche — ist allerdings

Potiphera deshalb, weil er sich zum Götzendienst entblösste — Oder. „Potiphar" bedeutet folgendes: Sobald der Stier (Josef) dorthin kam, wurde er bekehrt. — „Der Verschnittene Pharaos" d. h. er wurde an seinem Körper verschnitten. Hieraus erkennen wir, dass er den Josef nur zum Zwecke der Unzucht gekauft hatte,[1]) und deshalb verschnitt ihn Gott[2]) an seinem Körper. Aehnlich: Eine Bärin[3]) zerriss die Kinder ihres Herrn, da sprach jener: Brechet ihr Gebiss aus. [4])So hatte auch Potiphar ihn zum Zwecke der Unzucht gekauft, da verschnitt ihn Gott; denn e. h. Ps. 37,28: „denn der Ewige liebt das Recht und verlässt nicht seine Frommen". Geschrieben ist חסידו „seinen Frommen".

---

schwer zu sagen. Fast will es uns scheinen, dass der betreffende Redaktor den eigentlichen Sinn des Wortes nicht mehr kannte und dasselbe in der Bedeutung „Götze, Götzendienst" gebrauchte. Daraus folgt aber, dass a) und b) unmöglich von einem und demselben Verfasser bez. Sammler herrühren können. — In der ersten Deutung für פוטיפר ist statt עגלים besser mit Tanch. פרים zu lesen, da so das Notarikon פוטיפר = פר + פטם deutlicher wird. (Die Labiale מ vor der Labialen פ assimiliert sich.)

[1]) Vgl. Hieronymus zu Gen. 36, 36: tradunt Hebraei emptum ab hoc Joseph ob nimiam pulchritudinem in turpe ministerium; s. auch Weil a. a. O. S. 106.

[2]) Nach T. b. Sota 13b und Mh. ist es der Engel Gabriel, der ihn verschneidet.

[3]) Wörtlich: Einen Kinderraub ausführte an den Kindern ihres Herrn. — ניבא syr. ܢܨܒܐ ar. نَابٌ der spitze Backzahn, Hauer, dann allg. Gebiss.

[4]) Das Wort מלמד ש' ist hier und das nächste Mal zu streichen, da es in beiden Fällen nicht die Absicht ist, dasselbe Resultat wie oben zu erhalten, sondern den gewonnenen Midrasch an einem Gleichnis zu illustrieren und mit einem Schriftvers zu belegen. Daher lesen wir hier כך לא לקחו אלא וכו' (s. unsere Uebersetzung). Mh. wendet das Gleichnis ganz richtig an: כך כאן שנכנס יוסף הצדיק לביתו של אותו הרשע נסתרס אותו רשע. Das tert. compar. ist die Vernichtung desjenigen Körperteiles, von welchem die Schädigung ausgeht. Im Folgenden übersetzen wir nach der LA.: זרע רשעים נכרת זה פוטיפר שלא לקחו וכו', wie Tanch. und Mh. fast genau lesen.

Wer ist dies? Josef. „Der Samen der Frevler wird vernichtet“ (d. i. Potiphar); denn er hatte den Josef zur Unzucht gekauft, und da verschnitt ihn Gott. — איש מצרי d. h. ein verschlagener Mann.[1]) Worin bestand seine Verschlagenheit? Er sagte sich: Sonst verkauft ein Weisser[2]) einen Schwarzen, und hier verkauft ein Schwarzer einen Weissen. Das kann kein Sklave sein! Er sprach zu ihnen: Bringet mir einen Bürgen; denn der Ausdruck מיד זה bedeutet „Bürge“[3]), vergl. Gen 43,9: „ich bürge für ihn, von meiner Hand[4]) (מידי) kannst du ihn verlangen“, deshalb sagt die Schrift: „von der Hand der Ismaeliten.“ — R. Levi sagte: ein Sklave[5]) kauft, der Sohn der Magd[6]) verkauft, und ein Freier wird der Sklave[7]) beider!

§. IV. „Und der Ewige war mit Josef.“ War er denn

---

[1]) Da schon מצריות vorausgeht, erscheint dem Midrasch איש מצרי überflüssig, und er verwendet dasselbe daher zur Deutung = גבר ערום Dass ihn dabei etymologische Gründe geleitet haben, ist sehr fraglich. Vielleicht galten zur damaligen Zeit die Egypter als besonders schlau.

[2]) גרמוני = *γερμανός* germanus. Das nom. gent. ist hier ebenso wie bei כושי gebraucht zur Bezeichnung der Racenunterschiede.

[3]) Durch diesen Midrasch erklärt sich die Paraphrasierung des Targ. Jon. בערבנותא מן ערבאי. Ueberhaupt lehnt sich der ganze Vers daselbst sehr stark an unsere Stelle hier an.

[4]) „Von meiner Hand“, d. h. von mir als dem Bürgen.

[5]) Unter dem „Sklaven“ ist Potiphar zu verstehen, der wegen seiner dienenden Stellung wohl als solcher bezeichnet wird. Sachs (a. a. O. II, 108 Anm.), nach welchem Potiphar als Nachkomme Hams Sklave genannt wird, denkt vielleicht daran, dass in Pesikta rabb. §. 21 (Ende) alle Geschlechter Hams als Sklaven bezeichnet werden, oder daran, dass nach jüd. Erklärern, z. B. nach Nachmanides (s. dessen Commentar zu Gen. 9, 18), Noah mit seinem Fluche (Gen. 9, 25 ff.) in Wirklichkeit alle Nachkommen Hams treffen wollte und nur Canaan allein erwähnt, weil dieser der älteste und zur Zeit jener Begebenheit noch einzige Sohn Hams war.

[6]) D. i. der Ismaelite als Nachkomme Hagars.

[7]) Statt עבד liest Koh. rabba Par. 10, 7 מידבן, was besser zum Wortspiel passt.

mit den anderen Stämmen nicht? R. Judan verglich es einem Viehtreiber,[1]) welcher zwölf mit Wein beladene Tiere vor sich her trieb. Davon entfernte sich eines in den Laden eines Götzendieners. Der Viehtreiber liess die elf übrigen allein und lief dem einen nach. Man fragte ihn: Warum lässt du die elf allein und läufst dem einen nach? Er entgegnete: Jene befinden sich auf öffentlicher Strasse[2]) und da brauche ich nicht zu befürchten, dass der Wein יין נסך[3]) wird. Dasselbe ist hier der Fall. Jene sind gross und befinden sich unter der Aufsicht ihres Vaters. Von diesem aber, da er klein ist und sich selbst überlassen, h. e.: „Und der Ewige war mit Josef.“ — „Und er war vom Glück begleitet,“ d. h. nach R. Berechja, er war ein springender Mann;[4]) vergl. II. Sam. 19, 18: „sie sprangen über den Jordan.“ Gleich einer Bärin, welche mit Perlen und Edelsteinen geschmückt auf der Strasse stand. Man sagte: Wer auf sie springt, soll alles bekommen,[5]) was sie auf sich trägt. Da war aber ein Kluger, der sprach zu den Leuten: Ihr seht bloss was sie an sich

---

[1]) בַּהֲמִי Substantivum zur Bezeichnung der Berufsthätigkeit, gebildet von בהמה, wie חַמָּר „d. Eseltreiber“ v. חֲמֹרָא „Esel“, גַּמָּל d. Kameeltreiber v. גַּמְלָה „Kameel“.

[2]) רשות eig.: Erlaubnis, Erlaubtes, übertr.: Räumlichkeit, die unter jemandes Gewalt steht; רשות הרבים (Gegensatz רשות היחיד) term. techn. öffentlicher Besitz, öffentliche Strasse (Gegensatz: Privatbesitz.)

[3]) Hier ist der Gedanke zu ergänzen: Bei diesem aber, welches in den Laden des Götzendieners hineingeraten, muss ich befürchten, dass der Wein יין נסך, d. h. zum Gebrauche eines Israeliten ungeeignet wird. Unter יין נסך versteht der Talmud (Abod. zara a. versch. St.) solchen Wein, der für den Gebrauch des Israeliten dadurch unerlaubt wird, dass ein Heide ihn zu einer götzendienerischen Handlung (נסך eig. das Gespendete) verwendet resp. durch Berühren zu solcher Verwendung bestimmt hat.

[4]) Der Midrasch nimmt מצליח als Hiph. inch. von √צלח „springen, über etw. setzen.“

[5]) Ed. Ven. liest richtiger נסב ליה.

trägt, ich aber sehe auf ihr Gebiss. So sprach Gott nach R. Berechja zu Josef: Mag die Bärin noch so weit springen, du springst weiter.[1])

§. V. [2])„Und sein Herr sah, dass der Ewige mit ihm war.“ R. Huna überliefert im Namen des R. Acha: er flüsterte beim Hineingehen und flüsterte beim Heraus-

---

[1]) Wir folgen hier der Auffassung Levys s. v. קפז und des Commentares מתנות כהונה, indem wir genauer mit Midr. hag. lesen כל אותה דובה קפיז ואת קפיז רב כן דין und אתמהא streichen, ohne jedoch unsere Bedenken gegen die Richtigkeit dieser Stelle unterdrücken zu können. Es ist nach unserem Dafürhalten äusserst schwierig mit den Worten א״ר ברכיה die Parallele des Gleichnisses beginnen zu lassen, da solche gewöhnlich mit כך eingeleitet wird, und es hier auch eigentlich anders lauten sollte. Wir würden ungefähr folgenden Gedankengang erwarten: Ebenso wie der Kluge sich nicht durch den ihm winkenden Lohn verführen lässt, sondern die Folgen des Unternehmens berücksichtigt, so lässt sich Josef durch das Verführerische der Bärin, d. h. der Frau Potiphars (s. S. 16 N. 6), nicht berücken, sondern bedenkt die Folgen. Statt dessen wird von Josef in der zweiten Person gesprochen, so dass wir genötigt sind, die Worte כל אותה דובה וכו׳ Gott in den Mund zu legen; und so wird der bisher entwickelte Gedanke ein wenig verschoben: Ebenso wie der Kluge sich nicht auf einen Kampf einlässt, ebenso wirst du Josef — sagt Gott — der Bärin entspringen. Kaum verständlicher ist die LA. des J. ohne אתמהא und א״ר ברכיה: כל אותה דובה קפז ואיתקפז, nach welcher diese letzten Worte anscheinend noch zum משל gehören, und die ganze Parallele des Gleichnisses ausgefallen zu sein scheint. Wahrscheinlich ist der ganze Passus eine spätere Zuthat, die zur Erklärung der Deutung des R. Berechja = מצליח קפז dienen sollte.

[2]) Wir lesen hier mit J, der das Richtige hat: וירא אדוניו כי ה׳ אתו ר״ה (ר׳ חנינא bez.) בשם ר׳ אחא אמר מלחש ונכנם מלחש ויוצא ולבסוף שכח דכ׳ כי נשני וג׳ רבנן אמרו הוה אמר ליה בזוג וכו׳. Nach R. Acha beziehen sich die Worte כי ה׳ אתו darauf, dass Josef das Thorastudium fortsetzte, und es ist danach in dem Belegverse Gen. 41, 51 עמלי = „Studium“ aufzufassen, wie Prov. 16, 26. Derselben Erklärung folgt Rs. mit שם שכים שגור בפיו. Die Rabbinen hingegen stellen sich gewissermassen auf den egyptischen Standpunkt: Aus den Zaubereien Josefs erkennt sein Herr, dass Gott (wie ihn der Egypter auffasst, wirkend durch Verleihen zauberischer Macht) mit ihm ist.

gehen. Und schliesslich vergass er es doch; denn e. h. Gen. 41,51: „denn Gott liess mich vergessen all mein Mühsal.“ (Die Rabbinen sagten:) Wenn er (Potiphar) zu ihm sagte: Schenke Warmes ein, so war es warm; schenke Laues ein, so war es lau. Da sprach jener: Josef, wozu bringst du Stroh nach Apharajim;[1]) Töpfer[2]) nach Kephar-Chanina, Wollscheerer nach Damaskus, Zauberer nach Egypten, wo es Zauberer in Hülle und Fülle giebt?[3]) Wie lange sprach er so zu ihm? Nach R. Chija: bis er sah, dass die Gottheit[4]) bei ihm stand, wie e. h.: „und sein Herr sah, dass der Ewige mit (bei) ihm war.“

§. VI. „Und der Ewige segnete das Haus des Egypters.“ R. Simon b. Jochai lehrte: Ueberall, wohin die Gerechten gehen, da geht die Gottheit mit ihnen. — „[5])Im Hause und auf dem Felde.“ Zwölf Jahre verbrachte Josef dort, sechs im Hause und sechs auf dem Felde: — „Und er bekümmerte sich um nichts um ihn her als nur um das Brot, welches er ass,“[6]) d. i. ein Euphemismus. —

---

[1]) עפרים = die samaritanische Stadt *Ἀφάραιμα*; s. Neubauer a. a. O. S. 155. — כפר חנינא ist das heutige Kefr ʿAnân, an der Grenze von Nord- und Südgaliläa, in der Nähe von Safed, welches im Altertume berühmt durch seine Töpferwaaren war; s. Neubauer, a. a. O. S. 179; H. Hildesheimer, Beiträge zur Geographie Palästinas (Berlin 1885) S. 15.

[2]) Statt קדרים liest Ar. קרווים (קרוז = כרוז Krug); weiter ist natürlich zu lesen דחרשין חרשין.

[3]) Das Ganze ist eine sprichwörtliche Redensart ähnlich unserm „Eulen nach Athen tragen.“

[4]) Ueber die Bedeutung des Begriffes שכינה, den wir durchgehend sinngemäss mit „Gottheit“ wiedergeben, vgl. F. Weber, a. a. O. S. 179 ff. — Ed. Ven. und J. lesen besser הולכת עמהם.

[5]) Hier ist der Schriftvers zu ergänzen: בכל אשר יש לו בבית ובשדה. — Mit J. und Seder Olam ist zu lesen: שם עשה חדש י״ב, indem der Midrasch die ihm überflüssig dünkenden Worte בבית ובשדה temporal fasst, auf die Zeit, die man im Hause (Winter) und die Zeit, die man auf dem Felde (Sommer) verbringt.

[6]) Euphemismus für „seine Frau.“ (vgl. Rs.). Ebenso paraphrasiert Targ. Jon. diese Stelle אלהין אנתתיה דשכיב גבה. Zur Erklärung

„Josef aber war schön von Gestalt und schön von Angesicht.“ R. Jizchak sagte: Wirf den Stock in die Luft, er fällt doch auf den Stamm.[1]) Weil e. h. Gen. 29,17: „Und Rahel war schön von Gestalt,“ darum h. e. auch hier: „und Josef war schön von Gestalt.“

---

dieses Euphemismus führt Midr. hag. den Vers Prov. 6, 26 an: כי בעד אשה זונה עד ככר לחם.

[1]) Wie uns das Sprichwort in unserm Texte vorliegt, abweichend von allen andern Parallelstellen, ist es ziemlich unverständlich. Wir übersetzen daher die gewöhnliche Fassung: זרוק חוטרא לאוירא ועל עיקריה קאים = Ar., wie auch fast übereinstimmend haben: J, die Mns. (s. Theodor Mtschr. XXXIX, 437), Ber. r. Par. 53,15, Bam. r. Par. 20, J. Bam. 771 und Tanch. פ׳ בלק §. 26. (die drei letzteren Stellen haben statt קאים — נופל). Wörtlich: Wirf den Stock in die Luft, so steht er (beim Berühren der Erde) auf dem Stamme, d. h. auf dem schweren Ende; und es entspricht unserem deutschen Sprichwort: der Apfel fällt nicht weit vom Stamme. Aus unserem Beispiel sehen wir, dass die Vergleichung mit dem deutschen Sprüchwort „Bauer bleibt Bauer“, welche M. Lewin: Aramäische Sprichwörter (Dissert. Erlangen 1894) giebt, den Sinn desselben nicht ganz genau wiedergiebt.

Vita.

Natus sum, Simon Auscher, Argentorati a d. XVII. Kal Oct. anni MDCCCLXIX patre Max, matre Fleurette, e gente Aron. Tredecim annos natus disciplina gymnasii oppidi Saargemünd uti coepi; deinde anno MDCCCLXXXIV et lyceum Columbariense et scholam illam rabbinicam, cui praeest vir excellentissimus Dr. Wolff, adii ibique litterarum studio me dedi. Testimonio maturitatis accepto anno MDCCCLXXXXI Berolinum me contuli et numero civium Universitatis Fridericae-Guilelmae Berolinensis adscriptus sum. Ibi per novem semestria scholas frequentavi virorum illustrissimorum:

Abel, Barth, Döring, Geiger, v. Gizycki, Lasson, Paulsen, Sachau, Schrader, Steinthal, Stumpf, Waetzoldt, Zeller.

Eodem tempore theologica studia tractavi atque tracto in seminario illo rabbinico, cui praeest vir illustrissimus J. Hildesheimer, ibique scholas frequentavi, quas et ille habet, et Barth, Berliner, H. Hildesheimer, Hoffmann, viri doctissimi.

Quibus omnibus viris optime de me meritis gratias habeo quam maximas.